

Fr. Froebels Geistesart und Philosophie.

Inaugural-Dissertation

der

hohen philosophischen Fakultät der Universität Jena

zur

Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von

Nicolae Regman

aus Schässburg (Siebenbürgen).



Hermannstadt.

Buchdruckerei Jos. Drotleff.

Firma-Inhaber: Peter Drotleff.

1907.

Genehmigt von der philosophischen Fakultät der Universität Jena, auf Antrag des Herrn Professor D. Dr. Eucken.

Jena, den 29. Oktober 1906.

Geheimer Hofrat Professor Dr. Liebmann
d. Z. Dekan.

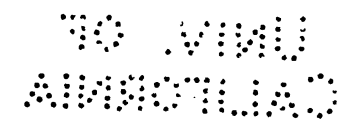
Meinen lieben Eltern.

Literatur.

1. Friedrich Froebels gesammelte pädagogische Schriften, herausgegeben von Dr. W. Lange. Berlin 1862/3. 3 Bände.[1]
2. Nachricht und Rechenschaft von dem deutschen Kindergarten. Blankenburg bei Rudolstadt 1843.
3. An unser deutsches Volk. Erfurt 1820.
4. Grundsätze, Zweck und inneres Leben der allgemeinen Erziehungsanstalt in Keilhau. Rudolstadt 1821.
5. Durchgreifende, dem deutschen Charakter erschöpfend genügende Erziehung. Erfurt 1821.
6. Die allgemeine Erziehungsanstalt in Keilhau. Rudolstadt 1822.
7. Ueber deutsche Erziehung überhaupt, und über das allgemeine Deutsche der Erziehungsanstalt in Keilhau insbesondere. Rudolstadt 1822.
8. Fortgesetzte Nachricht von der Erziehungsanstalt. Rudolstadt 1823.
9. Die Feier des Christfestes der Erziehungsanstalt. Keilhau 1824.
10. Grundzüge der Menschenerziehung. Sursee 1833.
11. Zeitschrift für Froebels Bestrebungen, herausgegeben von Fr. Froebel, redigiert von Bruno Marquart. 1851 Heft I, II; 1852 Heft III und IV.
12. Bericht aus den Protokollen über die Pädagogenversammlung in Bad-Liebenstein, in den Tagen 27.—29. September 1851. (Befindlich in der Keilhauer Bibliothek.)
13. W. Lange: Zum Verständnisse Fr. Froebels. Zwei Beiträge. Hamburg 1849 und 1850.
14. Janicke: Beiträge zur Froebel-Literatur. Ungedruckte Briefe Fr. Froebels aus den Jahren 1845—51. Abgedruckt in Kehrs Pädag. Blätter. Gotha 1880, Band IX, S. 97 und 223.
15. Rudolf Eucken: Fr. Froebel als ein Vorkämpfer innerer Kultur. Abgedruckt in »Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung«. Leipzig 1903, S. 97—102.
16. Rudolf Eucken: The Philosophy of Fr. Froebel, in »The Forum«. XXX Vol., Nr. 2. Oktober 1900, S. 172—180.
17. Schliephake: Ueber Fr. Froebels Erziehungslehre, deren wissenschaftliche Begründung und Fortbildung, I. Auflage. Berlin 1871.

---

[1] Wir haben uns bei der Arbeit nicht ausschliesslich der Ausgabe von Lange, sondern vielmehr auch der originalen, so wie sie aus Froebels Feder geflossen, bedient, da in der Ausgabe von Lange vieles wegen der Wiederholung ausgelassen ist. Wir dachten aber, dass eben in den Wiederholungen sich ein leuchtender Funke finden lässt, der uns den schwierigen Weg beleuchten könnte.



18. Hohlfeld: Ueber Krause und Froebel, abgedruckt in »Die neue Zeit«, freie Hefte für vereinte Höherbildung der Wissenschaft des Lebens. Prag 1873, Heft VIII.
19. Morf: Ein Gründer und eine Gründung höheren Ranges, abgedruckt in Dittes Paedagogium. XVI. Jahrg. 1894, S. 500 ff. und 564 f.
20. J. H. v. Fichte: Die nächsten Aufgaben der Nationalerziehung der Gegenwart mit Bezug auf Fr. Froebels Erziehungslehre.
21. Ad. Diesterweg: Friedrich Froebel, abgedruckt im Pädagogischen Jahrbuch 1851.
22. B. v. Maenholtz-Bülow: Der Kindergarten und die Bedeutung des kindlichen Spiels. Separatabdruck, Berlin 1869.
23. Dieselbe. Gesammelte Beiträge zum Verständnis der Froebelischen Erziehungsidee. Kassel 1877.
24. Freih. v. Leonhardi: Aufruf an Erzieher und Freunde der Erziehung zur rechtzeitigen Vorbereitung würdiger Jubelfeiern dreier, um Menschen und Menschenbildung verdienter Männer: Commenius, Krause, Froebel. Prag 1870.
25. H. Hoffmann: Fr. Froebel; ein Wort der Erinnerung, der Liebe und des Dankes. Freies Heft 1852.
26. Elise Calcar: Fr. Froebel, wie er Erzieher wurde u. s. w. Langensaltza 1883.
27. Benfey: Erinnerungen an Fr. Froebel. Coethen 1880.
28. Hanschmann Br.: Fr. Froebel. Die Entwicklung seiner Erziehungsidee in seinem Leben. Eisenach 1874.
29. Steglich: Ueber die pädagogische Idee Froebels in ihrer philosophischen Begründung durch Frohschaunner. Bern 1898.
30. A. v. Portugal: Friedrich Froebel. Sein Leben und Wirken. Leipzig—Berlin 1905.
31. Drei historische Erzieher. Pestalozzi, Froebel, Herbart von Dr. F. W. Hauward, übersetzt Gustav Hief. Leipzig 1906.

Einleitung.

Die Geschichte hat die wichtige Aufgabe, durch ihre eigene Bewegung über die blosse Zeit hinaus ins Uebergeschichtliche zu führen. Denn wir sind darin den Platonikern gegenüber einig, dass uns nicht das Reich zeitloser Wahrheit in einem Augenblick zufällt, sondern dass es in unermesslicher Arbeit von der Geschichte her errungen sein will. Die Geschichte muss uns als ein Hineinziehen des Geisteslebens, dieses Beisichselbstseins der Wirklichkeit, in den Bereich der Menschheit, als eine fortschreitende Befreiung von der Zeit, als ein allmähliches Aufbauen einer zeitüberlegenen Wirklichkeit erscheinen. Dass sich auch die Philosophie an dem Aufbau einer zeitlosen Wahrheit beteiligen und damit den Wandel der Zeit überwinden kann, liegt ausser allem Zweifel. Die Reihenfolge der Denker darf sich nicht wie ein zufälliges Nacheinander ausnehmen und die Geschichte der Philosophie eine bunte Sammlung von Meinungen über göttliche und menschliche Dinge oder sogar die Geschichte der menschlichen Irrungen heissen, sondern sie ist ein vielumfassender, vielgestalteter Lebensprozess, in welchem die Welt- und Lebensanschauung der Menschheit zum deutlichen Bewusstsein und zu wissenschaftlichen Begriffen ausgestaltet erscheint. Hier steht das Denken nämlich nicht neben der Wirklichkeit, um sie beliebig zurechtzulegen, sondern es steht und wirkt in ihr, es will sie auf ihre eigene Tiefe, zu ihrer eigenen Vollendung bringen.

Jene Vielgestaltigkeit des Prozesses ist namentlich dem Denken einzelner Persönlichkeiten zu verdanken, da alle charakteristischen Lebensanschauungen Schöpfungen ausgeprägter Individualitäten sind. Doch entnehmen diese

Individualitäten die Elemente ihrer Welt- und Lebensanschauungen nicht bloss den ewig gleichen Aufgaben der Wirklichkeit, sondern auch den Idealen und Anschauungen ihres Volkes sowie ihrer Zeit. Sie sind nicht bloss kühle Beobachter der Wirklichkeit, sondern sie stehen mitten in den Bewegungen des Lebens und teilen alle seine Aufregungen; ihr Schaffen hat nur dann eine Grösse, wenn es das Leben selbst weiterbildet, nicht bloss seinen vorhandenen Stand abbildet.

Wenn nun die Geschichte der Philosophie in Wahrheit einen solchen Prozess darstellt, so gehört auch Froebels Lehre in diese Verschlingung von Problemen, von Welt- und Lebensanschauungen hinein. Seine Bedeutung erschöpft sich nicht bloss in die paedagogische Leistung, sondern sie reicht über sie hinaus in das Reich, in die Grundbegriffe der Philosophie, wofür man auch öfter und mit Nachdruck eingetreten ist. Aber trotz dieses Eintretens, trotz der vortrefflichen Abhandlungen über die philosophische Bedeutung Froebels hat sich noch kein Philosophie-Historiker seiner angenommen, in keiner Geschichte der Philosophie finden seine Anschauungen eine Anerkennung, ja nicht einmal eine Erwähnung.

Das Traurigste ist aber, dass Froebel noch immer vorwiegend nur als Gründer der Kindergärten bekannt ist, dass nur dem Stifter der Kindergärten die Nachwelt ihren Beifall und ihre Bewunderung zollt, während sein höheres, weiteres Streben, aus dem das Werk der Kindergärten kaum einen Ausschnitt bildet, nur denjenigen bekannt ist, die sich gründlicher mit ihm beschäftigt haben. Und auch diese kleine Gruppe von Denkern hegt meist die Meinung, dass das philosophische Element bei Froebel seinen Wert allein darin finde, der Erziehung eine feste Grundlage und sichere Richtung gegeben zu haben, dass es aber für sich selbst keine, oder dann nur eine problematische Bedeutung besitze. Wohl steckt etwas Wahres in dieser Meinung, voll zustimmen aber

kann ich ihr nicht. Jene haben nur insoweit Recht, als die Philosophie bei Froebel viel zu sehr bei allgemeinen Umrissen verbleibt, um den Weg von der Weltanschauung zur strengen Wissenschaft zu finden. Weiterhin etwa insofern, als das Grosse bei ihm eng mit dem Kindlich-naiven verwachsen erscheint, das impulsive Gefühl mit dem kalten Schematisieren, und als sich durch seine ganze philosophische Anschauung ein unausgeglichener Gegensatz einer christlichen Metaphysik und einer spekulativen Naturphilosophie, einer aufsteigenden Abstraktion und eines tiefinnerlichen Gemütslebens zieht.

Doch das besagt nicht, dass die Froebelsche Philosophie keinen oder dann nur einen problematischen Wert habe. So wenig diese Philosophie ein durchgebildetes System ist, sie vertritt eine eigentümliche Welt- und Lebensanschauung, welche, neben den pädagogischen Leistungen, einen selbständigen Platz beanspruchen darf und auch eine Würdigung des Philosophie-Historikers verdient.

Wohl enthält diese Lebensanschauung keine bahnbrechenden Ideen und radikalen Erneuerungen, »es ist aber auch unglaublich, wie wenige eigentümliche Formen im Reich der Gedanken und Menschenwirkungen erscheinen, wenn man die Geschichte prüfend hinab verfolgt« (Herder: Ueber die Unsterblichkeit), aber sie ist dadurch von Bedeutung, »dass sie das scheinbar Kleine und Alltägliche innerlich erhebt, indem sie es in grossen Zusammenhängen sehen lehrt, dass sie ein Problem und eine Tiefe in dem aufdeckt, was meist als selbstverständlich hingenommen wird« (R. Eucken: Fr. Froebel als ein Vorkämpfer innerer Kultur). Dadurch erscheint Vieles im ursprünglichen Hervorbrechen, in der Klarheit des ersten Anfangs, was durch Jahrtausende teils bewusst, teils unbewusst die Menschheit bewegt hat und auch heute noch so viele grosse Geister fortreisst. Froebels philosophische Wirkung geht auf die Lebensstimmung, er strebt, dem Menschen seine Innerlichkeit zurückzugeben.

Die Weltanschauung Froebels entspringt aus einer eigentümlichen Durchschauung der Dinge, der Natur, ihres Verhältnisses zu Gott und zur Menschheit. Doch steht sie nicht isoliert da, denn sie ist auch durch die Strömungen und Ideale seines Volkes bedingt sowie an den Vorstellungszustand der Zeit, in die er hineinwächst, gebunden, dem jeder Denker in seiner Entwicklung unterworfen ist.

Nur die Ordnung und der Zusammenhang, die Wertung, das Auffassen und das Vertiefen des Problems ist sein Eigenes, sein Privatbesitz, weil dieses viel mehr durch die Individualität bestimmt wird. Von diesem Faktor hängt die Art und Weise des Schauens und Denkens ab, durch ihn erhält die Lebensanschauung und von ihm aus das System einen eigentümlichen Ausdruck, wie uns mit besonderer Deutlichkeit Fichte und Schopenhauer zeigen. Ja noch mehr, die Individualität liefert uns den Schlüssel zum Verständnis der Weltanschauung; aus ihr, aus dem lebendigen Boden der Persönlichkeit entspringen die treibenden Kräfte, die den »Stoff« formen, ordnen und vertiefen.

Noch einen Umstand möchte ich erwähnen, nämlich dass mein Streben nicht so sehr darauf geht, die Widersprüche und Unzulänglichkeiten der Froebelschen Anschauungen aufzudecken — dieses ist Aufgabe der formalen Kritik —, noch die Philosophie Froebels in ihrer geschichtlichen Entwicklung darzustellen, eine solche Arbeit wäre bei Froebel auch fast unmöglich, da das, was der junge Froebel behauptete, der alte noch festhielt, was dem Knaben eigentümlich war, auch ein hervorstechender Charakterzug des Mannes blieb (L. I. 39),[1] sondern mehr eine Darstellung des Kernes seiner Ueberzeugungen über Gott, Welt, Menschen und Menschenleben.

Die Geistesart wird nicht ein besonderes Kapitel bilden, sondern sie sei in die Gestaltung des Gegenstandes hineingewoben.

[1] »L.« Froebels Schriften, Ausgabe von Lange.

Es erübrigt noch, festzustellen, dass dieses, was hier vorliegt, mehr ein Auszug eines umfassender gedachten Werkes, das zu seiner Zeit in meiner Muttersprache erscheinen wird, bilden soll. In dem geplanten Werke werde ich die Philosophie Froebels vom Standpunkte der formalen sowohl als auch der immanenten Kritik behandeln sowie seine pädagogische Leistung im Zusammenhange mit den Strömungen, Ideen, Gestaltungen des XIX. Jahrhunderts.

Gottesbegriff.

Was wär ein Gott, der nur von aussen stiesse,
Im Kreis das All am Finger laufen liesse,
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich sich in Natur zu hegen,
So dass, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermisst. Goethe.

Es ist die von Froebel überall in seinen philosophischen Anschauungen durchschimmernde Grundüberzeugung, dass als die Ursache und der Inhalt alles Seins, alles Geschehens einzig und allein Gott gelten kann. In ihm liegt die letzte, tiefste Wurzel aller Wirklichkeit, der Mannigfaltigkeit ihrer Formen sowohl als ihrer Gesetze. Alles ruht, lebt und besteht in dem Göttlichen, in Gott: »in ihm leben, weben und sind wir«. (L. II. 197.) Neu ist dieser Gedanke in der Geschichte der Philosophie freilich nicht! Wir finden ihn schon im Griechentum, welches durch seine Arbeit immer weiter über die sinnliche Welt hinaus getrieben wurde; dann bei einem Cusanus, Giordano Bruno und anderen, in einer mehr oder weniger dem Geiste der Zeit entsprechenden Form. Froebel dagegen folgt hier dem grossen, gleichmässig in der Wissenschaft, Kunst und Religion mächtigen Zuge der nachkantischen Philosophie, die Welt dem Göttlichen näher zu bringen und auf diese Weise Gott in jedem Punkte des Weltalls in lebendiger Wirksamkeit zu erfassen. Der gesamte deutsche Idealismus will die alten ehrwürdigen religiösen Vorstellungen mit dem neu erreichten Standpunkte der Natur- und Geisteswissenschaften ausgleichen; und dieser neuphilosophische Zug tritt am klarsten bei Froebel hervor. Das Versöhnungsstreben findet in seinen philosophischen Anschauungen einen ausgeprägten Ausdruck. Auf Schritt und Tritt empfinden

wir sein Bemühen und sein Ringen, das Christentum, an dem ihn sein ererbtes religiöses Gefühl festhält, mit der modernen Naturphilosophie zu vereinen. Er will Gott und Welt durchaus nicht gleichsetzen, sein Gemüt sträubt sich dagegen, dadurch würde das Gesamtgeschehen zu einem Naturprozesse gestaltet und die Selbständigkeit der ethischen Mächte in Gefahr geraten. Sein Streben ist mehr darauf gerichtet, den Gottesgedanken als einen weltüberlegenen heiligen (wie er ihn im Christentum findet) festzuhalten und zugleich damit alles Endliche, besonders aber die Tätigkeit des Menschen zu durchdringen. Von Haus aus Theist, von der pantheistischen Naturwissenschaft angezogen, ringt er, den schroffen Gegensatz auszugleichen, ja noch mehr, er strebt in seinem Versöhnungsringen über den Theismus und Pantheismus hinaus. Wir empfinden seinen Drang, das ganze Sein in Eins zu fassen, das Leben in sich selbst zu konzentrieren und zu vertiefen, die Weite des Alls zu umspannen und zu durchleuchten. Ein Mechanismus der Natur so wie ihn Descartes lehrt, schreckt ihn zurück, eine Welt der blinden Notwendigkeit befriedigt den Gemütsmenschen nicht, es fehlt in ihr das Belebende, das Hohe und Grosse, das Unsichtbare, »die Weltansicht des Gemütes«.

Zwar wird auch Froebel eines Wirkungszusammenhangs der Dinge gewahr, versucht aber nicht, diesen Kausalnex durch den Begriff des »transeunten Wirkens« zu erklären. Der Begriff des transeunten Wirkens fehlt in seiner Welterklärung, und man bedarf auch seiner nicht, da das transeunte Wirken bei einer näheren Untersuchung des Tatbestandes, wie er im Wirkungszusammenhange der Dinge untereinander vorliegt, sich als blosser Schein erweist. Die Tatsache, die er der Natur ablauscht, dass nämlich überall dieselben Gesetze des Wirklichkeitszusammenhanges bestehen (L. II. 119), stärkt in ihm die Ueberzeugung, dass die Dinge, soweit zwischen ihnen ein allgemeingesetzlicher Konnex besteht, der sie be-

stimmt, sich in gewissen Veränderungen nacheinander zu richten, nicht völlig isolierte Einzeldinge sein können, sondern in einer gemeinsamen Wesenseinheit wurzeln müssen!

Nur auf diese Weise ist Froebel der Wirkungszusammenhang der Dinge begreiflich, nur dann kann er die Vielheit der Einzeldinge in der Einheit umfassen, wenn alle Dinge immanente Teile eines einheitlichen Wesens sind, und wenn so alles scheinbar transeunte Wirken in ein immanentes innerhalb des Einen übergeht. (Die allgemeine deutsche Erziehungsanstalt. S. 10.)

Die mechanische Vorstellungsweise ist nicht das Schlussgewebe der Fäden, die sich in der Wirklichkeit verschlingen, diese laufen vielmehr in das Gebiet des Uebersinnlichen, »in die substantielle Einheit in das Eine« hinein.

»Die Wesenseinheit«, das »Eine«, das höchste Prinzip des Weltzusammenhanges, kann nicht etwa in einer Weltordnung oder Weltformel gefunden werden, welche für jeden Augenblick die Signatur des Gesamtgeschehens bestimmt, das heisst, es kann keine für sich bestehende Notwendigkeit oder Ordnung des Geschehens geben, nach der das Wirkliche sich zu richten hätte. Alle Gesetze, die die Ordnung ausmachen, sind nur Registrierungen und Verallgemeinerungen unserer Beobachtung, des Verhaltens der Dinge in der bisherigen Erfahrung, können aber nicht als wirkungsfähige Mächte gedacht werden, welche die Dinge zwingen könnten, sich nach ihnen zu richten.

Eine Voraussetzung der moralischen Weltordnung teilt Froebel mit Fichte vollkommen, nur kann er nicht bei ihr, als dem letzten realen Grund des Weltalls, stehen bleiben (L. II. 416, 417). Wirksame Macht kann nur diejenige sein, der wir ein selbständiges Wirken und Schaffen zuschreiben können. Die Weltordnung ist nur eine Abstraktion, eine abstrakte Idee und kein Leben. Wir brauchen eine wirkungsfähige Macht, da der Weltlauf

ein fortwährend verändertes Geschehen zeigt. Wenn nun die Weltordnung der letzte reale Grund der Welt wäre, so käme bald dieser, bald jener Teil der Weltordnung zur Anwendung. Die Weltordnung müsste dann auch im stande sein, die Veränderungen des Wirklichen zu leiden. Wirken und Leiden (Leiden nicht im vulgären Sinne) sind aber die beiden Momente, durch die sich ein reales Wesen charakterisiert (L. II. 416, 417). Und so kommt er von dem abstrakten Gedanken einer blossen »Ordnung« auf den konkreten Begriff eines lebendigen, ordnenden Wesens zurück, »in dem und durch welches« allein alle Ordnung wirksame Macht wird und werden kann. Die uns gegebene Welt erscheint ihm nicht bloss darauf angelegt zu sein, als Schauplatz für die Betätigung freier, individueller Kräfte zu dienen, — sie erscheint ihm als ein Ganzes, das volles, warmes, konkretes Leben ist, das Leben, in welchem empfunden, gefühlt, genossen und gehandelt wird. Und dieses muss notwendigerweise durch ein Wesen bedingt sein, das ebenfalls fühlt und lebt, das, indem es tätig ist, alles beherrscht und regiert. Deshalb ist bei ihm diese Welt nicht wie bei den Materialisten ein Tummelplatz starrer gesetzlicher Bewegungen und Stösse blinder stofflicher Elemente.

Nun aber fragt es sich weiter, wie jenes Wesen von Froebel gedacht wird, damit es das leisten könne, was von ihm vorausgesetzt wird, damit in Wahrheit von einem immanenten Wirken dieses Wesens die Rede sein kann? Froebel fasst es als »Einheit« auf. Doch es genügt ihm nicht, ihm, diesem Wesen, eine Einheit zuzuschreiben, die etwa nur für einen fremden Beobachter da ist, sondern jenes »allumfassende Eine« muss ausdrücklich sich selbst als Einheit, immer und in allen seinen Zuständen fassen können und sich dadurch als wahre Einheit bewähren.

Demzufolge ist das höchste Wesen Froebels »die selbstbewusste absolute Einheit« die Ursache ihrer selbst und zugleich die Grundursache des ganzen Alls, der Träger aller Wesenheiten in der Welt, die innere wirkende

Kraft der Dinge. Alles wirkliche muss in diesem Höchsten seinen Grund haben, sonst gibt es keine echte Einheit. Dieses jedoch nicht in dem Sinne, dass es vermöge irgend einer unabhängig neben dem Höchsten bestehenden Notwendigkeit nur in ihm geschähe oder aus ihm emaniere, wie es in der spätgriechischen Philosophie vorkommt, sondern vielmehr so, dass dieses letztere überall selbsttätig, aktiv, in allen Geschehen gegenwärtig ist. Wir haben hier nichts anderes als christliche Anschauungen der Patristen! Die Dinge, sowie die bewussten persönlichen Geister — die Menschen, sind eine Art Aktionen des »Einen«, »Unendlichen« und ebenso ist alles von ihnen ausgehende, in die Wirklichkeit, die Erfahrungswelt hineingreifende Wirken, in Wahrheit unmittelbare Tätigkeit des sie alle umfassenden »Einen«. So besteht die Natur des Höchsten, sein Verhältnis zum Weltall durchaus in selbsttätiger Wirksamkeit, lebendiger Aktivität, da er das absolut Wirkende und Lebendige ist, das Leben an sich (L. III. 151). Diesem Wesen, das die bewusste, letzte Einheit alles Lebendigen ist (L. I. 14), werden nirgends Grenzen gesetzt, ausser solchen, die es sich selbst setzt, da »es sich selbst Gesetz ist und wieder das Gesetz an sich« (L. II. 507).

Die Konsequenz aus dem bisherigen ist, dass das Weltall und seine Einrichtung wirklich von der göttlichen Einheit, von Gott beherrscht wird und dass Gott nicht eine aussenliegende Person ist, denn »was wär ein Gott, der nur von aussen stiesse?« Vielmehr durchdringt Gott als wirksame Weltkraft die gesamte Gestaltung der Wirklichkeit und ist der tiefste Grund des Daseins seiner Formen und seiner Gesetze. »Gott ist nicht nur das Grösste, nein das Göttliche ist auch das Kleinste; es erscheint in ganzer Fülle und Kraft im Kleinsten« (L. I. 112).[1] Dieses Zitat betont stark die

[1] Bei Cusanus finden wir ebenfalls einen ähnlichen Gedanken: nämlich dass Gott das Maximum und das Minimum wäre.

Immanenz Gottes, und auch der Ueberzeugung, dass die Welt ihren Grund in Gott habe, dass alles in Gott und durch Gott besteht, liegt eine Vorstellung der Immanenz zu Grunde. Doch er vermeidet, Gott völlig in die Welt aufgehen zu lassen, da diese Immanenz nichts anderes bedeuten will, als dass Gott nicht aus sich selbst heraustritt, wenn er zu den Dingen wirkt, sondern dass er dabei, bei sich selbst bleibt, die Welt also in sich trägt. Demnach ist hier nicht sowohl Gott in der Welt, als die Welt in Gott. »Alles Endliche ist in Gott, aber Gott selbst geht nicht in der Welt auf. In Gott ist die Welt nicht ausser Gott, denn er ist alles, was es ist, sie ist aber ebensowenig Gott selbst, sondern nur in und durch Gott, gleich wie das Gedachte in und ausser dem Denkenden ist.« (L. II. 100.) Obwohl alles in Gott ist, so bleibt Gott selbst als über alle Erscheinungswelten hinaus gehoben, die Natur ist nicht sein Leib, er wohnt in der Welt nicht wie in einem Hause. Er ist das Lebensprinzip des Alls und trägt, schützt, pflegt und entwickelt die Natur fort. (L. II. 110.) So legen sich die Transzendenz und Immanenz Gottes als gesonderte Potenzen auseinander, um doch vereint zu bleiben. Und gerade diese eigentümliche Verquickung von immanenter und transzendenter Auffassung, dieses unbestimmte Dämmerlicht, worin seine ganze Lehre von Gott verharrt, macht auf uns den Eindruck, dass hier zwei Welten zusammentreffen, die christliche religiöse Metaphysik und die moderne Naturphilosophie, welche in Schelling ihren künstlerischen Ausdruck gefunden hat. Diese zwei Welten greifen ineinander, ohne dabei in einer einzigen aufzugehen, ohne den richtigen Ausgleich zu finden. Ebenso verhält es sich mit der Emanationslehre: alles ist hervorgegangen aus dem Göttlichen, aus Gott (L. II. 1), und dem modernen Evolutionismus der Naturwissenschaften. Dieser Umstand ist aber erklärbar, wenn man die Geburt und die Erziehung des Hegers solcher Anschauungen beachtet.

Froebels Streben, die Immanenz und Transzendenz zu vereinen.

Trotz des Dämmerlichtes, worin Froebels Lehre über Gott verharrt, finden wir bei ihm ein Streben nach einer Synthese der Transzendenz und Immanenz. Diese wird in der Richtung gesucht, dass das Wesen Gottes als das absolut Einheitliche, als die absolute Einheit bewahrt bleibt, während die Vielheit, Mannigfaltigkeit nur seinen Wirkungen zukommt. »Man darf von der Mannigfaltigkeit und Vielheit in der Natur nicht auf eine Vielheit der letzten Bedingung derselben, nicht auf eine Vielheit der Götter, und von der Einheit Gottes darf man nicht auf eine Abgeschlossenheit der Natur schliessen.« (L. II. 4.)

»Gott als erzeugendes Prinzip, als Weltgrund ist Geist.« Hier sehen wir, dass der aristotelische Begriff von Gott, als dem reinen Geist, sich mit der christlich religiösen Lehre verbindet, dass Gott die Welt geschaffen, und zwar aus der gestaltlosen Materie. »Der Geist schwebte über und auf dem Ungeformten, Ungestalteten, und bewegte es, und Steine und Gewächse, Tiere und Menschen bekamen Form, Gestalt, Dasein und Leben, Gott schuf den Menschen, ein Abbild seiner selbst.« (L. II. 22.) Hierin zeigt sich am eindruckvollsten die Energie seiner ihm von Haus aus innewohnenden christlichen Religiösität, dass er trotz der starken Beeinflussung durch die pantheistische Naturphilosophie seiner Zeit den Glauben, den die Bibel atmet und die Vertreter der Patristik verteidigen, festhält und Gott als eine geistige Persönlichkeit, als Begriff der geistigen Innerlichkeit gelten lässt. Gott als Persönlichkeit ist Geist, ein Geist, der sich als das einheitliche, alles vereinigende Subjekt weiss.

Die Materie aber, und dieses ist einer der wesentlichsten Punkte in Froebels Metaphysik, darf nicht etwa als eine für sich neben Gott bestehende, körperliche Masse angesehen werden. Sie ist die formlose »ungestaltete«, nicht seiende - demnach die absolute Negativität, die reine Privation,

die kein Sein besitzt, was er auch mit den Worten andeutet »Gott hat die Materie nicht vorgefunden« (L. II. 115). Dieses stimmt mit seiner Weltanschauung auch völlig überein. Denn nach seiner Ueberzeugung existiert nichts Totes, das Tote hat in seinem Weltall keinen Platz. Nur das Lebendige hat ein Sein, das Ungeformte dagegen nicht. Das Leben ist Gott, er ist das wahre Leben, das Leben an sich. Die Welt kann nur insofern existieren, als sie von Gott, vom Geist durchtränkt, durchgeistigt, belebt wird. »Dieser aber ist nicht wie ein dunkler Stein, welcher nur wirkt und erkannt wird, wo er drückt, nein! er ist gleich dem Wasser, gleich dem Lichte, der Luft, welche unsichtbar von einem Ort zum anderen fliesst, weckt und tränkt, keimen macht und ernährt, was auch dem forschenden Auge des Menschen verborgen ist.« (L. II. 340.)

Das Weltall ist demnach als ein Erzeugnis des Geistes zu verstehen, die körperliche Welt mit allen ihren Erscheinungen als geistigen Ursprungs und Inhalts zu begreifen, insofern sie durch den Geist Leben, Gestalt und Form erhält. Die Vergeistigung des Universums ist das Schlussgewebe seiner Betrachtungen.

Die Offenbarung Gottes.

Das Dasein Gottes ist einem Gemütsmenschen wie Froebel nicht ein vager Begriff, eine blosse Fiktion, sondern eine unmittelbare Wahrheit, und als solche bedarf sie keines wissenschaftlichen Beweises. Die Idee der Gottheit ist die Idee des vollkommensten Wesens, des absoluten Seins, des Lebens an sich, aus dem das Wesengesetz, das Gesetz des Lebens hervorgeht, das überall wirksam ist und das beweist, dass alles, das ganze All, die ganze Vielheit und Mannigfaltigkeit einen und denselben Grund hat. (L. II. 162.) Und eben dieses Gesetz, das überall tätig ist, macht jeden Beweis für das Dasein Gottes überflüssig. Das Gemüt und das All sagt es einem jeden; sie sind die zu Gott führenden Heerstrassen, denn von jedem

Punkte, von jedem Gegenstande der Natur und des Lebens aus geht ein Weg zu Gott. (L. II. 151.) Niemand bedarf logischer Beweisführungen, weil in allen Menschen und in allen Wesen nur der eine ihnen allen gegebene Gottesgedanke wirkt. Demnach ist auch jeder Denkende im stande, den rechten, zu Gott führenden Weg in sich zu finden, wenn er sich treu und willig und ohne Klügelei und Zweifelssucht oder Eigendünkel von dem Geiste, von dem Gemüte selbst leiten lässt. (L. II. 222.) »Gott ist das Leichteste und Schwerste, so zu erkennen, sagt Leibniz; das Erste und Leichteste in dem Lichtweg, das Schwerste und Letzte in dem Weg des Schattens.« Und dieser Weg des Schattens ist der Zweifel.

Wir haben gesagt, dass Gott überall tätig, dass er überall gegenwärtig, dass er das Leben an sich, der Einigungs- und Mittelpunkt von Allen, dass er die Lebenseinheit ist, demnach muss die Natur auch die erste Sach- und Tatoffenbarung Gottes sein. (L. III. 223.) Gott offenbart sich am Materiellen, das Unsichtbare am Sichtbaren, das Innere am Aeusseren, und er wird auch nur an seinen Aeusserungen erkannt. Durch diese Aeusserungen erscheint Gott sozusagen in der irdischen Welt, wo er sich durch das ununterbrochene Wirken, durch die unablässige Betätigung am Stoffe fortwährend offenbart. Die Offenbarung ist seine freie Tat und nicht, wie Einige meinen, eine bedingte Tat des göttlichen Wesens. Gott kennt nämlich keine Gesetze. So lehrt ihn auch die christliche Religion! Was die Religion sagt und ausspricht, das zeigt die Natur und stellt es dar, denn sie ist die Offenbarung Gottes. (L. II. 302.) Und an einer anderen Stelle seiner »Menschenerziehung« sagt er: »Die Erscheinung der Natur bildet eine schönere Leiter zum Himmel als Jakob sie sah, nicht eine einseitige, eine allseitige, nicht nur nach einer Richtung, sondern nach allen Richtungen hin, man sieht sie nicht im Traume, sie ist bleibend, überall umgibt sie dich, sie ist schön und Blumen umranken sie und Engel schauen mit ihren Kinderaugen daraus, sie ist fest, denn Fest-

gestalten bilden sie. Der gottbegeisterte Sänger der Natur singt ihr Wesen, den festen Punkt, den grossen Leiter Gott.« (L. II.) »Das Leben des Gemütes und die Natur sind die treuesten Führer zu Gott, zum Vater.« (L. II. 417.)

Streng genommen kann von Gott dennoch nichts ausgesagt werden, nur uneigentlich, in seiner Beziehung zur Welt. Nur auf dem Wege des Zurückschliessens kann man auf die absolute Einheit zurückgehen. »Vom Aeusseren auf das Innere, von der Trennung auf die Einigung schliessen und erkennen.« (L. II. 4.) Ueberall wird man etwas ähnliches bemerken und das Ewigeinende kann nur das sein, was jedes Wesen nach dem Grad seines Standpunktes mehr oder weniger in sich trägt, der Funke Gottes, also Gott. (L. I. 153.)

Ja noch mehr, Gott kann nicht einmal gedacht noch geschaut werden, ausser in der Wiederspiegelung der Welt, des grossen Alls. Denn nehme ich das Aeussere, so verschwindet das Innere, verschwindet das Sichtbare, so verschwindet auch das Unsichtbare, oder lassen wir Froebel durch den Geist eines 6jährigen Knaben sprechen: »Wenn der Himmel verginge, verginge alles, verginge auch Gott.« (Aus dem Kinderleben. L. II. 397.)

Hier, scheint es uns, ist Froebel dem Ausgleich zwischen Theismus und Pantheismus am nächsten gekommen; denn nach unserer Meinung hindert uns nichts Gott als die unsichtbare Welt, die Natur als den sichtbaren Gott aufzufassen, nur muss zwischen beiden eine Grenze gezogen werden, denn anders wird uns entweder die Welt oder aber Gott ein blosser Schein.

Die Eigenschaften Gottes.

In dem bisher Gesagten haben wir erwähnt, dass Gott, der Grund der Vielheit und Mannigfaltigkeit des Weltalls, dass er allgegenwärtig und sich überall und fortwährend durch sein Wirken offenbart, dass er das Leben an sich, der Urquell alles Lebens, endlich die »selbstbewusste

absolute Einheit« der Welt ist. Ein Wesen aber, das Selbstbewusstsein hat, nennen wir Persönlichkeit. Und eine Persônlichkeit muss Eigenschaften haben. Was nun die Eigenschaften dieser Persönlichkeit betrifft, so stimmen sie im grossen und ganzen mit denen des christlichen Gottes, des Gottes des Neuen Testamentes, überein. Nur in bezug auf Gerechtigkeit und Güte weicht Froebel von der biblischen Auffassung ab. Die Gerechtigkeit wird als diejenige Eigenschaft Gottes aufgefasst, vermöge welcher Gott das Recht fordert und herstellt, und nicht als die Eigenschaft, vermöge welcher er das Gute belohnt und das Böse bestraft. Auf das Nachdrücklichste erklärt er sich gegen die Vorstellung, dass Gott alles Gute im Diesseits oder gar erst im Jenseits belohnen wird, das ergäbe für ihn ein Handeln, das weder eines Menschen noch eines Gottes würdig ist; denn es ist auf keinen Fall tugendhaft und edel, das Gute wegen der Belohnung zu tun. Vielmehr soll der Mensch dessen eingedenk sein, dass alles Gute mit Kampf und Entsagung verbunden ist. (L. II. 195.)

Das Problem des Bösen.

Froebel darf nach seiner Weltauffassung von einer Selbständigkeit des Endlichen streng genommen nicht reden, da alles in und durch Gott lebt und webt, alles Geschehen letzthin ein Geschehen in Gott ist. Hier tritt nun die Frage auf: wie steht es mit dem Problem des Bösen in der Welt und im Leben des Menschen? Wie steht es mit dem Unvernünftigen, wenn Gott, das Licht, nicht nur das Grösste, sondern auch das Kleinste, wenn er auch im Kleinsten in ganzer Fülle und Kraft erscheint? Diese Frage bleibt bei ihm offen, oder besser gesagt, er geht auf sie nicht ein, da er, gemäss seiner Ueberzeugung, kein Böses in der Welt kennt. Nur Gutes und Vernünftiges ist in seiner Welt. Hiermit bleibt er sich und seiner Lebens- und Weltauffassuug treu und konsequent. Oft und wiederholt nennt er Gott »das Gute,

das höchste Gut, den Urquell alles Guten«, und da alles, das ganze Weltall aus ihm hervorgeht, so muss es auch gut sein. »Das Ewige ist die Quelle der Vollkommenheit, des Guten und Gutseins, aus ihm geht alles Daseiende, Mannigfaltige hervor; was nun aber in irgend etwas seinen Grund hat, daraus hervorgeht, trägt unleugbar und mit Notwendigkeit dessen Eigenschaften in sich.« (Zeitschrift für Froebels Bestrebungen u. s. w., herausgegeben von Fr. Froebel, redigiert von Bruno Maquart Heft II. 1851. S. 4.) Gott ist das Gute in, aus und an sich, er ist der ewig wirksame himmlische Vater, der Born des Lebens, und wenn die Quelle gut ist, so muss auch die Wirkung notwendigerweise gut sein. Sollen wir etwa annehmen, dass Froebel hier schweigend den Neuplatonikern huldigt? Auch diese, besonders Plotin, lehrten, dass kein Böses in der Welt existiert. Zu diesem Resultate gelangte er auf dem Wege der rein begrifflichen Dialektik. Er sagt nämlich, dass das Böse nichts anderes als das Negative, das Gute aber das Positive sei; demnach ist das Böse das Fehlen des Guten „ἀπούσια ἀγαθοῦ“ also das Nichtsein. Wenn nun das Böse nicht existiert, so bedarf es auch keiner Rechtfertigung, und die Folge dieser scharfsinnigen Dialektik kann nur die sein, dass es kein Böses in der Welt gibt, und dass alles, was lebt und webt, gut ist, gut sein muss. Der Gedanke, dass alles Geschehen, alles Sein in Gott ist und durch ihn bedingt wird, schneidet uns einen anderen Weg der Erklärung ab. Wir dachten daran, wenn das ganze Geschehen nicht in Gott wäre, so sollten die Wirkungen des Guten, des Urquells, je mehr sie sich von dem Urquell entfernen, ihre guten Eigenschaften mehr und mehr verlieren, bis sie am Ende, in grosser Entfernung der Entwickelung, in das Gegenteil, in das Böse umschlagen, gleich dem Lichte, das an Intensität immer mehr abnimmt, je grösser die Entfernung von dem Urlichte wird. Und diese wäre auch, nach unserer Ueberzeugung, die einzig mögliche Lösung des Problems, wobei bemerkt sein mag, dass wir auch bei Froebel Spuren von einer Stufenfolge

finden. »Folglich muss alles Daseiende, als in Gott seinen ewigen Grund habend, auch göttliches Wesen an sich tragen, nur eben in mehreren verschiedenen Stufen der Erscheinung wie der Entwickelung.« (Worte Froebels, abgedruckt in der Zeitschrift für Fr. Froebels Bestrebungen u. s. w.) Wie steht es dann, wenn eine Stufenfolge existiert, mit der Ueberzeugung, dass Gott nicht nur das Grösste, sondern auch das Kleinste ist? (L. I. 112). Ich glaube, dass eine Versöhnung zwischen einer Stufenfolge und dem Erscheinen des Göttlichen in ganzer Fülle und Kraft im Kleinsten möglich ist, ohne dass wir in einen schroffen Gegensatz geraten. Nur würde dadurch die Allmacht Gottes beschränkt oder selbst die Energie seiner Güte vermindert. Ich glaube, dass Froebel lieber die Allmacht Gottes, wenn er daran gedacht, beschränkt als die Wirkungen des »Guten an sich« schlecht geheissen hätte.

Rousseau, der auch alles aus Gott, dem Prinzip des Guten, hervorgehen liess, befand sich in einer ähnlichen Lage. Doch bei ihm war die Sache viel leichter. Er hat nicht eine spezielle Vorsehung, sondern nur eine allgemeine angenommen. Nie hat er behauptet, dass a l l e s gut sei — was auch gegen die Erfahrung und Wirklichkeit des Leidens streitet —, sondern nur, dass das G a n z e gut ist.

Nach Froebels Anschauung, dass Alles in und durch Gott sein Dasein hat, und alles im Guten ruht, kann vom Bösen keine Rede sein. »Diese Welt trotz ihrer Endlichkeit und Veränderlichkeit ist gut, und wer das Zeitliche, Einzelne und so das Endliche, Körperliche, Leibliche an sich schlecht nennt, der verachtet dadurch die Schöpfung, er lästert im eigentlichen Sinne Gott, denn alles ist Gottes Schöpfung.« (L. II. 82.)

Wir sehen, dass Froebels Gottesbegriff seine Eigentümlichkeit in der Verbindung naturphilosophischer und religiöser Elemente hat. Das reine und wesenhafte Sein, die selbstbewusste und absolute Einheit stellt er zugleich als das Ideal persönlichen Lebens auf. Gott ist nichts Besonderes, nichts neben anderen Dingen Vorhandenes,

sondern er ist der Inbegriff des wahren Seins, weiterhin ist er auch das Ideal der Heiligkeit, Gerechtigkeit und Güte, die allen menschlichen Lebensständen unvergleichlich überlegene, vollkommene Persönlichkeit. Froebels Gottesidee verbindet alle Wesen, das ganze All zur Einheit, wodurch Gott wahrhaft zum Born des Lebens, des Guten, der Seligkeit gemacht wird.

Gott und Welt.

Im Laufe der bisherigen Entwickelung haben wir Froebels Anschauungen über Gott und hie und da auch das Verhältnis Gottes zur Welt berührt. Ich glaube, dass es nicht überflüssig sein wird, wenn ich an dieser Stelle das Verhältnis Gottes zur Welt näher zu bestimmen suche.

Die Welt entspringt, wie wir schon gesehen haben, einer wirklichen Tat Gottes, sie darf aber mit ihrer Vielheit und Mannigfaltigkeit, obwohl alles Sein in ihr auf Gott zurückgeht, nicht zum blossen Schein des göttlichen Wesens herabgesetzt werden.

Wie ist nun aber das Verhältnis der Einheit (Gott) zur Vielheit zu verstehen? Hierzu gibt uns den Schlüssel Froebels Emanations- und Evolutionslehre. Nach seiner Emanationslehre, dass alles aus Gott hervorgegangen und dass Gott das Wesen aller Dinge sei, ist man genötigt, anzunehmen, dass die Welt in Gott kompliziert ist, dass das, was die Welt expliziert zeigt und offenbart, die göttliche Einheit kompliziert enthält. Aber indem Gott, die unsichtbare Welt, sich zum sichtbaren Gott, zur Natur entwickelt, geht er nicht in sie auf, sondern bewahrt sich in weltüberlegener Erhabenheit. Infolge des Entwickelungsgedankens erscheint Froebel, obwohl er an der Schöpfung und an der vollen Abhängigkeit der Welt von Gott festhält, das All nicht als ein blosses Nebeneinander von Einzelwesen, sondern es schliesst sich ihm zu einem Gesamtwesen zusammen, erhält somit eine gewisse Innerlichkeit, ja sogar eine Selbständigkeit. Deswegen aber

stehen Gott und Welt, Einheit und Vielheit nicht äusserlich und gleich geschlossenen Grössen nebeneinander, sondern sie stehen in lebhafter Wechselwirkung, es findet eine lebendige stetige Bewegung zwischen ihnen statt. Die Gottheit wirkt und schafft fortwährend und erhält sich dadurch; indem sie aber in sich schafft, wirkt und erhält, schafft sie und wirkt zugleich im All und belebt und erhält es.

Gleich wie in der unsichtbaren Welt in Gott Einheit ist, herrscht auch im sichtbaren Gott, in der Natur Einheit, denn diese ist nur die Offenbarung Gottes. (L. II. § 61.)

Die göttliche Einheit wird auch die stetig wirkende Kraft genannt. Und da diese Kraft sich im fortwährenden Wirken befindet, wird die Vielheit und Mannigfaltigkeit in der sichtbaren Welt erzeugt. Weiterhin muss auch jedes Einzelwesen, jedes Ding den Trieb enthalten, stets zu wirken und zu schaffen und dadurch sich selbst zu erhalten. So ist auch der Selbsterhaltungstrieb zu verstehen, und hieraus folgt auch die Bewegung, das Werden und das Vergehen der Wesen.

Indem Froebel das Wirken unmittelbar in die Welt selbst versetzt, bekommen auch die Anorganismen Leben und Sein. Sie müssen auch, nach seiner Weltanschauung, Lebendiges an sich haben, denn auch ihre Grundursache ist der »Born des Lebens«. Und Froebel versteht auch unter dem Sein nur das Lebendigtätige, als Kraft selbst, welcher ein ursprünglicher Trieb zur Betätigung, zum Wirken und Arbeiten innewohnt. Alles ist Leben, das sich als Sein findet, und Sein, welches sich als Leben darstellt. (L. II. 340). Aber trotz aller Selbständigkeit, Entwickelung und Selbstbetätigung der Dinge und Wesen bleibt der Brenn-, Beziehungs- und Einigungspunkt aller Tätigkeit das Wesen Gottes. (L. II. 341.)

Aus all dem Gesagten entnehmen wir, dass Froebel einen innerlichen Zusammenhang der Welt und Gott verkündet, ohne zwischen das höchste Sein und das Gewöhnliche eine gewisse Stufenfolge einzufügen. Aus einem solchen innerlichen Verhältnis der Gottheit zur Welt geht

notwendig hervor, dass auch die Welt göttlichen Lebens und Wesens ist, dass sie ein Gesamtleben hat, wo alles wirkt, webt und lebt, gleich dem Ursprunge, wo sich alles einzelne dem Ganzen unterordnet, sich in der Allseitigkeit seines Wesens entfaltet, in Zusammenhang in sich, als gegliedertes Einzelnes, in Zusammenhang mit der Natur, dem All und in Einigung mit dem Leben an sich, mit der Einheit, mit Gott. (L. II. 517).

Die Realität der Einzelwesen.

Hieraus folgt, dass Froebel die Realität des Einzelnen nicht aufgibt, dass auch in dieser Welt des Gesamtlebens die einzelnen Wesen ihre Selbständigkeit nicht verlieren. Die Einzelnen sind Individuen, die sich nach eigenen Gesetzen entwickeln, deren Entwickelung und Geschehen nur in ihnen selbst sich vollziehen kann. Die höchste Bedingung ihrer vollen Entwickelung ist der Zusammenhang mit dem ganzen All, mit der »Allheit«. Es ist Tatsache, dass das Einzelne nur durch die Teilnahme an dem All, an dem Gesamtleben und an dem göttlichen Sein existieren und sich vollkommen entwickeln kann.[1]

Indem aber Froebel behauptet, dass jedes Ding Gott offenbart, dass alle Dinge eins und dasselbe ausdrücken, müssen sie notwendigerweise die ganze Realität, das absolute Sein, jedes in seiner Art, in »nuce« enthalten (Morf: Ein Gründer und eine Gründung höheren Ranges, S. 501) und infolge der göttlichen, fortwährend und überall wirkenden Kraft könnten sie sich ins Unendliche entfalten und ausbilden, wenn nicht jedes Ding eine eigene Bestimmung gemäss seinem Wesen hätte. »Jedes Einzelne,

[1] »Alle unendliche Mannigfaltigkeit der Welt bildet schliesslich ein einziges Kunstwerk, und der Schönheit dieses Werkes dient auch der kleinste Teil, ja auch das anscheinend Gestaltlose und Hässliche. Könnten wir das ganze Bild sehen und nicht nur Stücke seiner, so würden wir leicht die Bedeutung jedes Einzelnen erkennen.« (Bericht aus den Protokollen über die Pädagogen-Versammlung in Bad-Liebenstein, in den Tagen 27.—29. September 1851.)

sei es noch so klein und einfach, oder sei es noch so gross und zusammengesetzt als es wolle, muss seiner Bestimmung und seinem Wesen nach sich entwickeln, ist stets ein in sich geschlossenes Ganzes.« (Worte Froebels, abgedruckt in Hanschmann, Fr. Froebel u. s. w. S. 258.)

Hiermit kommt Froebel dem Leibnizianismus nahe, mit dem er auch in der Ueberzeugung: dass diese Welt gut ist, zusammentrifft. Er lehrt eine eigene praestabilierte Harmonie der Dinge, doch ganz verschieden von der eines Leibniz. Leibniz verkündet durch seine praestabilierte Harmonie den schärfsten Determinismus, während Froebel von einem Determinismus absieht und eine Freiheit, wenn auch nicht eine absolute, verkündet.

Jedes Ding muss nach Froebels Auffassung sich so betätigen, wie seine Natur, sein Wesen ihm vorschreibt.[1]

Trotz aller Individualisierung in der einzelnen Erscheinung ist doch die Kraft Gottes im Universum allverbreitet und allverbindend. Jedes Ding lebt in seiner eigenen Welt, doch nicht wie die Monaden des Leibniz, in völliger Selbständigkeit, sondern nur im Zusammenhang mit dem Ganzen gleich der Knospe, die ihre eigene Welt hat, doch nur in Verbindung mit dem Ganzen lebendig ist. »Alles Geschehen ist trotz des Zusammenhanges ein Innerliches, von der eigenen Natur eines Jeden abhängig.«

Das All besteht demnach aus einzelnen Bestandteilen, die aber im innern und intimen Zusammenhang stehen. Die Lebewesen bieten ihm reichliches Vergleichungsmaterial für das Verständlichmachen der Vereinigung des Vielen und Mannigfaltigen zur Einheit.

Das Symbol.

Das vielfach gebrauchte Symbol, um die Vereinheitlichung des Mannigfaltigen dem Verständnis näherzubringen,

[1] (Morf, Ein Gründer u. s. w. S. 501. Dittes Pädagogium.)
»So musst du sein, dir kannst du nicht entfliehen,
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Bewusste Form, die lebend sich entwickelt!« (Goethe.)

ist der Baum. Wie sich die einzelnen Teile des Baumes zu einem einheitlichen Organismus verbinden, so vereinigen sich die Glieder des Weltalls zu einem gemeinsamen Leben, zu einem »Lebganzen«, für das jedes Einzelne seine spezifische Bedeutung hat. Und wie sich alle Bestandteile des Baumes auch zu einer einzigen Harmonie fügen, so steht das Mannigfaltige und Viele der Welt in einem innerlichen Verhältnis (ohne das transeunte Wirken) zu einander, ein Verhältnis, das auch Gegensätze zu umspannen vermag. »Das Weltall bildet ein in sich zusammenhängendes Ganze, gleich einem vielverzweigten Baume.« Die Gesetze dieser Harmonie der Welt sucht Froebel durch die Annahme zu begründen, dass alles aus einem einzigen Bildungsgrundsatze hervorgegangen sei, der in der Natur anschaulich, in der Geschichte der Menschheit nachweislich vorliegt. (Hanschmann, Fr. Froebel u. s. w. S. 228.) Weiterhin begründet er das Zusammenhängen des Ganzen dadurch, dass er in aller Mannigfaltigkeit, in allen Dingen sich eine Einheit und eine Gleichgesetzlichkeit ihres Wesens aussprechen lässt, und dass diese Einheit, diese Gleichgesetzlichkeit der Geist des Schöpfers, die Kraft Gottes ist.

Endlich findet die Harmonie des Weltalls auch darin ihren Grund, dass Froebel die ganze Vielheit und Mannigfaltigkeit der Erfahrungswelt als ein lückenloses Ganzes auffasst. Er sieht in der Natur eine Welt der Ordnung, der Vernunft, worin das eine an das andere sich schliesst, worin die Arten und Gattungen sich an den Grenzen berühren. Das Leben, die Natur, der Mensch, ja die durch den Geist hervorgebrachte Religion und Geschichte und alle Wissenschaften sind ihm nicht etwas Starres, ein Stehendes, sondern ein ewig fortgehendes Streben ein fortlaufendes, aber immer Ganzes bleibendes und eben dadurch ein beharrendes, ewig bestehendes. Jedes Ding ist in diesem bestehenden Ganzen ein notwendiger unersetzlicher Bestandteil, der seinen ihm eigentümlichen Platz im Weltall hat und somit eine Stufe bildet, die unbedingt

notwendig für das Bestehen der Folgenden ist, gleichwie die Knospe nötig ist für die Entwickelung der Frucht.

Durch die Annahme der Stufen geraten wir aber nicht in den plotinisch-augustinischen Gedankengang, der eine absteigende Folge der Wesen von Gott lehrt. Froebels Stufenfolge ist ganz anderer Art. Nach ihm ist kein Ding im Universum unselbständig. Jedes ist tätig gleich seinem Schöpfer und besitzt seinen eigenen Wirkungskreis. Aber in dem es für sich selbst wirkt, indem es schafft und sich erhält, wirkt es innerhalb der Grenzen des Allganzen, und somit für die Beförderung des Ganzen. Jede Vielheit lässt Froebel sich in harmonischer Ordnung zur Einheit bilden, wodurch er jedem Teilchen, jedem »Gliedganzen« einen Wert verleiht, den aber das Ding nur im Zusammenhang mit dem All und der Gottheit behaupten kann. Jedes Ding ist ein Glied des Alls, aber zugleich ein Ganzes für sich, ein »Gliedganzes« geeinigt mit dem Ganzen durch den »Funken Gottes«, durch den »belebenden Geist«, der das ganze All umspannt und jedes Ding und Teilchen durchdringt und belebt.

Froebel hat den Gedanken einer aus dynamischen Ursachen (Geist wird, als wirkendes Prinzip, von Froebel Kraft genannt) unablässig fortschreitenden Bildung des Alls im Sinne, so wie ihn die neuere Wissenschaft, die moderne Naturphilosophie als Grundlage des Welterkennens hat. Die Welt ist ihm, wie schon gezeigt, ein Gesamtwesen, sie schliesst sich ihm zu einem Ganzen zusammen und gewinnt damit eine bestimmte Innerlichkeit. Diese Innerlichkeit ist notwendig, wenn das All als Gesamtwesen gelten soll; wie könnte auch die Welt als ein Ganzes zusammenhalten, wenn die verbindende Kraft völlig draussen wäre, wenn Gott nur von aussen wirken würde?

Das Entwicklungsprinzip und sein Wesen.

Das All ist ein stetig sich entwickelndes Ganze. Es tritt nun die Frage auf: was eigentlich das Entwicklungs-

prinzip, und was das Wesen dieses Prinzips ist? Wir haben oben einmal erwähnt, dass das Belebende, Entwickelnde der Geist sei, und dass dieser Geist, diese Seele von Froebel auch Kraft genannt wird. Demnach müsste die Kraft das Entwicklungsprinzip sein. Das Wesen dieser Kraft ist aber die Gottheit selbst, die Einheit, aus der sie hervorgeht und zu der sie wieder zurückkehrt, nach allen Seiten hin gleichmässig wirkend. (L. II. 120.) Damit können wir seinen Ausruf begreifen: »Die Natur tritt aus der Gottheit heraus und strebt wieder zur Gottheit hinauf«.[1]

Froebel hat auch eine Entwicklungslehre des Alls, des Menschen, jedes Dinges. Demnach muss die Welt auch eine Geschichte haben, welche der Geschichte des Individuums entsprechen, demnach auch alle Daseinsformen durchlaufen muss, die wir beim Individuum finden. Und warum denn nicht? Werden Natur und Mensch nicht von denselben Gesetzen beherrscht, entsprechen Natur und Geist nicht völlig einander? (Schliephake: Ueber Froebels Erziehungsmethode S. 3.)

»Ueberall spricht sich doch dasselbe Leben in Natur und Geist, im Universum und im Menschen.« (L. II. 340.)

Der Entwicklungsgedanke geht mit Notwendigkeit aus der Uebertragung des Begriffs des Lebewesens auf das Weltganze, er geht aus der organischen Weltauffassung, aus dem »Organismus« hervor.

Historischer Ueberblick.

Diese organische Weltauffassung ist keineswegs neu, nicht ein Produkt der modernen Naturwissenschaft. Wir finden sie, wenn wir die Geschichte der Philosophie prüfend zurückverfolgen bei den Neuplatonikern, ja bereits bei Platon und noch älteren. Die Neuplatoniker

[1] Dieser Ausruf erinnert uns an einen ähnlichen Gedanken Keplers: Tibi deus in naturam venit mihi natura ad divinitatem aspirat. (Kepler's Schreiben an einen ostfriesischen Geistlichen.)

übertrieben nur die Idee des allumspannenden Weltorganismus. Diese Idee wurde dann durch Ficinus der Renaissance zugeführt und trat somit auf die Schwelle der neuen Zeit. Spinoza war es, der dann einen mächtigen Eindruck auf die nachkommenden Geister durch seine Auffassung der Natur samt dem Menschen, als eines einheitlichen Ganzen, in welchem sich das Göttliche mit aller Kraft offenbare, geübt hat. Diese Auffassung nahm Goethe, den Künstler, gleich wie einst der Platonismus den Raphael und Michael Angelo gefangen. Goethe setzte aber, gemäss seiner Natur, besonders aber unter dem Einflusse der Schellingischen künstlerischen Auffassung des Universums, an die Stelle der »mathematischen Folge« die Anschauung einer Lebenseinheit der Natur. Er sucht als Zentralbegriff der Welt das Leben aufzufassen und somit das ganze Weltall als einen lebendigen Organismus zu betrachten. Unter dem Einfluss dieser Zeit, ich möchte sie die jüngere Renaissance heissen, steht auch Froebel, doch nicht bloss als ein schwaches Echo dieser Spekulationen und Anschauungen. Trotz der Wiederspiegelung der Grundansichten des Zeitgeistes in seiner Weltauffassung, vertritt er dennoch etwas neues, das auf die Lebensstimmung tief wirkt und das ihn mit den Strömungen des XX. Jahrhunderts eng verknüpft. Man darf Froebel auch nicht als einen blossen Schüler Schellings ansehen, sondern als eine selbständige Persönlichkeit. Hier irren die meisten Froebelkenner, indem sie ihn ohne weiteres unter eine Kappe mit Schelling und seinen Schülern stecken! Auch Froebel wird eines allgemeinen Zusammenhangs der Dinge gewahr, bei ihm sind aber alle Dinge immanente Teile eines einheitlichen Wesens. Er richtet seine Aufmerksamkeit auf die Verwandtschaft der Formen im Reiche des Anorganischen, der Gesteine, auf die Formverwandtschaft der organischen Welt und sogar im Reiche des Geistes auf die Verwandtschaft der Sprachformen und benützt all dieses, um die Einheit des Ganzen aufzuzeichnen. Es

galt ihm mehr, die Einheit des Planes, die Einheit des Zusammenhanges nachzuweisen. Dabei frägt er sich nicht, ob die eine Art aus der anderen entstanden sei, er zeigt und bemüht sich, zu beweisen, dass die eine Stufe ohne die Existenz der anderen, dass das organische Reich ohne das Dasein der anorganischen Welt nicht bestehen kann, obwohl alles sich selbständig und nach eigenen Gesetzen entwickelt. Das Qualitative lässter nicht aus dem Quantitativen hervorgehen, sondern er lässt beides aus dem Urwesen hervorquellen unter dem Namen Stoff und Kraft, Materie und Geist, was auf einen Dualismus hinweist. Doch bald verschwindet dieser Dualismus, sobald Froebel Materie »ein in sich unzertrenntes sein lässt«. Ja er behauptet sogar, dass Stoff und die selbsttätige, von einem Punkte aus allseitig gleichtätige Kraft sich rein gegenseitig bedingen: Keines ist ohne das andere und kann ohne das andere bestehen; ja eines kann streng genommen nicht einmal ohne das andere gedacht werden. (L. II. 120.) Aus diesem folgt, dass Froebel nicht ein Dynamist im Sinne Kants ist, seine Kraft und Stofftheorie ist nicht das System lebendiger Kräfte, wo alles durch Attraktion und Repulsion entsteht und vergeht, sondern vielmehr eine Art naiver Pantheismus, eine Art anaxagoreische Auffassung, wo der Geist, der Nus, bei ihm Weltgedanke genannt, alles bewirkt — »denn jeder Gedanke Gottes ist eine Tat« —, aber nur in enger Verbindung mit der Materie. In der irdischen Welt existiert nur belebter lebendiger Stoff, der belebende Teil ist der Geist, der sich am Aeusserlichen, am Materiellen als Kraft offenbart.

In der modernen Philosophie kommt dieser Gedanke auch vor, aber in etwas anderer Fassung. Sie erklärt die Materie als etwas eben durch die lebendige Kraft Tätiges, Betätigendes und Bewegtes; leblos und ohne Bewegung existiert sie nur in der Vorstellung, bei Froebel aber nicht einmal in der Vorstellung. Seine Welterklärung ist gleich der der transzendentalen Idealisten, eine der mechanischen Auffassung entgegengesetzte.

Die Formgebung der Welt.

Kehren wir nun wieder zum Bildungsprozess der Welt zurück. Verfolgen wir in dieser Beziehung Froebels Gedankengang, so werden wir einsehen, dass für ihn der Entwicklungsprozess nicht einen abgeschlossenen Abschnitt innerhalb des Gesamtlebens der Welt bildet, sondern das All ist bei ihm im Werden, ist im Fluss. Alles, jeder Punkt im All schafft und wirkt und entfaltet neues Leben. Die Welt entspringt aus dem frei waltenden Willen der Gottheit, doch nicht so, wie sie uns heute vorliegt, sie ist nicht fertig hervorgegangen, denn dann wäre keine Entwicklung mehr möglich. Im Anfang war alles in Einem mit und beieinander unerkennbar, und nur im Laufe der Zeit hat sich dann das Viele und die Mannigfaltigkeit aus der Einheit entfaltet. Demnach fällt nach Froebel die Formgebung zeitlich nicht mit der Schöpfung zusammen. Doch das eine steht fest, dass Gott schon bei der Schöpfung alle Dinge im Keime geschaffen und ihnen zugleich den Tätigkeits- und Wirkungstrieb verliehen hat.

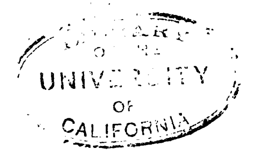
Um die Vorstellung einer solchen Entwicklung, eines solchen Werdens, dem Verständnis näher zu bringen, bedient er sich immer und wieder der Analogie der Entwicklung aus dem Samen. (Und zwar beruht die Entwicklung der Mannigfaltigkeit und Vielheit auf dem Prinzipe der Hegelschen Dialektik, Satz-, Gegensatz- und Vermittlung; Einzelheit · Mannigfaltigkeit und Einheit.) Wie ein jeder Baum im Samen vereinigt, einzeln und nicht zerteilt, dann aber sich zur Vielheit gestaltet und dennoch Einheit wird, so steht es auch mit der Entwicklung der Welt, oder besser gesagt, wie in der Eichel der ganze Baum vorhanden war, so war auch die ganze Vielheit der Welt im Anfang, nur nicht sichtbar, nicht zertrennt, sondern in einer engen Zusammenfügung einer Einheit und Einigkeit. Hieraus folgt, dass jede Gattung ursprünglich ist und nicht aus einer anderen sich entwickelt hat.

Die Bewegung erklärt sich nach Froebels Auffassung dadurch, dass alles, jedes Ding wirkt und schafft und dadurch sich selbst erhält; eine nähere Erklärung der Bewegung gibt er uns nicht. Und auch über das Vergehen und Zersetzen gibt er keinen anderen Aufschluss ausser dem, dass das Zersetzen zur Entstehung einer anderen Form nötig ist, z. B. die Knospe vergeht, um der Frucht Platz zu machen. Doch wird diese Behauptung nicht überall vertreten.

Die Analogie mit der Entwicklung aus dem Samen deutet wieder auf einen Monismus hin, ja sie legt es nahe, die ganze Kausalität in die Welt selbst zu versetzen und wie der Weltprozess so auch die Form als ein inneres Vorgehen zu denken. Diese Konsequenz wird aber von Froebel nicht gezogen, da er die in weltüberlegener Erhabenheit sich bewahrende Gottheit allgegenwärtig macht und überall wirken lässt, also die Grundursache alles Werdens in den transzendenten Gott versetzt.

Zur Veranschaulichung der Art und Weise, wie dieser transzendente Gott immanent wirkt, bedient sich Froebel eines Bildes, dessen Wahl nicht sehr glücklich ist. Er meint nämlich Gott und Welt verhalten sich zu einander, wie ein Künstler zu seinem Kunstwerk. Der Künstler, »dessen Geiste das Kunstwerk sein Dasein zu verdanken hat, hat keinen materiellen Teil seines Geistes in dasselbe hineingelegt, und doch trägt es den gesamten Geist seines Künstlers in sich, so dass dieser in ihm lebt, sich daraus ausspricht.« (L. II. 110.) Ebenso muss, meint Froebel, das Verhältnis zwischen Gott als draussenstehender Persönlichkeit und Gott als wirkendem Teil der Welt verstanden werden.

Dass dieses Gleichnis unzulänglich ist, braucht kaum erwähnt zu werden. Auf die Entwicklung der Naturgestalten durch die in der Natur wirkende Kraft, brauchen wir um so weniger bis ins Einzelne einzugehen, da diese Frage von Hanschmann in seiner wertvollen



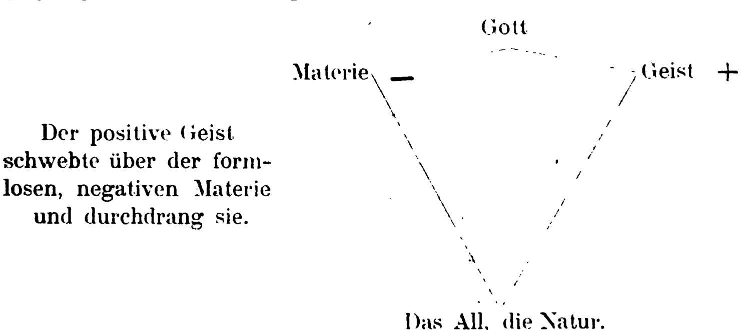
Abhandlung: Friedrich Froebel, »Die Entwicklung seiner Erziehungsidee in seinem Leben«, genügend dargestellt ist, und es kann im letzten Grunde auch nicht etwas besonderes sein, sondern nur eine Art Auszug einiger Seiten aus dem Werke »Die Menschenerziehung«. Dagegen werden wir uns bemühen, die Genesis des Weltalls nach seinen Hamburgischen Vorträgen zu entwickeln und, sofern es das Verständnis verlangt, auch die Entwicklung der Naturgestalten heranziehen.

Die Entwicklung des Weltalls.

Wir haben gesehen, dass Froebel diese Welt als ein wohlgeordnetes Ganze, das Werk eines weltüberlegenen Gottes betrachtet, und dass dieser Gott alles aus sich geschaffen hat, gleichsam als wenn er die »prima materia« die πρωτὴ ὑλὴ eines Aristoteles wäre, aus welcher die materia secunda, die Welt, hervorgegangen ist.

Es ist nun die Frage, wie und auf welche Art Gott das Weltall geschaffen hat? Die Materie, sagt Froebel, hat Gott nicht vorgefunden, sondern aus sich geschaffen! Aber sie existiert nicht, ja nicht einmal in Gedanken, ohne das belebende Prinzip, ohne den Geist. Das Entstehen des Weltalls ist nach ihm ein Sieg der Gestalt über die Ungestalt, des Seins über das Nichtsein. Die Materie ist nämlich das Negative, der Geist das Positive; aus der Verbindung beider geht die Welt hervor. Der Geist schwebte über dem Form- und Gestaltlosen und durchdrang es, die Synthese ist das All, das eine enge Beziehung von Form und Stoff zeigt; reiner Stoff existiert nicht, Stoff ist nur in der Form, nur in Verbindung mit dem Geiste. Aus Gott und durch Gott hat sich alles entwickelt: Entwicklung ist Leben und alle Entwicklung geht vor sich durch den Gegensatz des Negativen und Positiven und bildet ein Einiges, denn »alles Leben ist ein Einiges«. (II. Beitrag zum Verständnisse Fr. Froebels nach den Hamburgischen Vorträgen von Wich. Lange S. 1.)

Das Schema, nach dem die Entwicklung des Alls vorgegangen ist, wird folgendes sein:



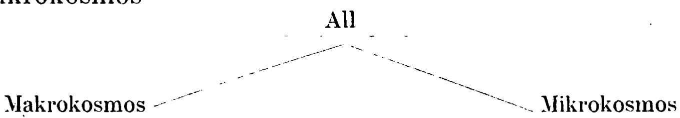
Das All ist demnach gleich der Resultierenden der zwei Komponenten Materie und Geist, und das Wesen der Welt liegt in der Durchdringung und Verklärung des Stoffes durch den Geist. Nur auf diese Weise entsteht wahres Leben.

Nehmen wir nun den Geist gleich Kraft und untersuchen, wie diese Kraft wirkt und was für eine Gestalt sie hervorbringt.

Die Kraft, sagt Froebel, entspringt aus einer Einheit, aus Gott, und die Grundeigenschaft der aus der Einheit hervorgehenden Kraft ist, dass sie nach allen Seiten gleichtätig sich kund tut. »Entwickelt sich nun die Kraft und stellt sie sich nach allen Richtungen hin allseitig, frei und ungehindert dar, so ist die räumliche Erscheinung, das körperliche Erzeugnis davon, eine Kugel. Die Kugelgestalt erscheint bei aller Mannigfaltigkeit und bei der scheinbar unvereinigbarsten Verschiedenheit der irdischen und Naturformen als die Urgestalt, die Einheit aller irdischen Naturgestalten und Formen, sie ist durchgehend die in der Natur allgemeinste erste. Alle grossen Weltkörper besitzen sie: Sonnen, Planeten, Monden, somit auch die Erde.« (L. II. 121.)

Nachdem der positive Geist in das wesenlose Nein, um das Ja zu erstürmen, eingedrungen und somit das

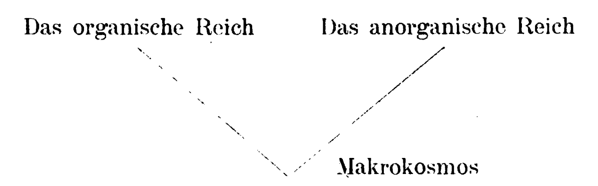
All entstanden, tritt gleich eine Scheidung ein. Aus der Natur gehen zwei verschiedene Strahlen hervor. Der eine entwickelt sich zum Makrokosmos, der andere zum Mikrokosmos



Aus diesem Schema geht klar hervor, dass der Mensch, der Mikrokosmos, bei Froebel nicht nur eine höhere Stufe, die höchste im Weltall, sondern eine ursprüngliche Stufe, eine neue Form in der Natur und nicht bloss ein Weiterspinnen der Natur bedeutet. »Das Eigentümliche kommt ihm nicht von aussen, sondern es ist die allerursprünglichste Mitgift aus der vorbewussten Region seines Wesens« (Schliephake 19). Er entspringt ebenfalls aus dem All, ist also durch die Natur bedingt, was auch aus folgender Stelle hervorgeht: »Alles Leben ist ein Einiges, ist denselben Gesetzen unterworfen, gleichviel, ob es sich im Makrokosmos oder Mikrokosmos, in der anorganischen oder organischen, in der Körper- oder Geisteswelt zeigt.«

Folgen wir nun der Entwicklung des Makrokosmos, um dann später auf die des Mikrokosmos zurückzukommen.

Der Makrokosmos zeigt eine Art Dualismus, eine Zusammensetzung aus zwei Welten, aus der anorganischen und der organischen Welt.



Im anorganischen Reiche kommt vor allen die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Gestalten in Betracht, da das Kristallinische, das Festgestaltete, die erste Erscheinung

der irdischen Gestaltung ist. (L. II. 123.) Es taucht nun die Frage auf: Wie das Wirken einer und derselben Kraft eine so grosse Mannigfaltigkeit der Formen, wie die Natur sie zeigt, hervorrufen kann?

Bei der Betrachtung der Mannigfaltigkeit fällt Froebel zuerst die Unregelmässigkeit der Körper auf. Um diese Unregelmässigkeit zu erklären, greift er zu einer Analogie. In dem ganzen Naturgang der Entwicklung der Festgestalt, wie sie aus den Naturgegenständen hervorgeht, ist eine höchst merkwürdige Uebereinstimmung mit der Entwicklung des menschlichen Geistes, des menschlichen Gemütes. Auch der Mensch zeigt in der äusseren Erscheinung, wie die Festgestalt beim lebendigen In-sich-tragen der Einheit, mehr Einseitigkeit; durch Tätigkeit tut er sein Wesen in Einzelheit und Mannigfaltigkeit kund und steigt zur Vollkommenheit hinauf. (L. II. 124.) Das Ding tut sich nur dann vollendet kund, wenn es sein Wesen in Einheit, Einzelheit und Mannigfaltigkeit, und so in und auf die notwendig dreigeeinte Weise darstellt, da das Wesen der in ihm wirkenden Kraft in einer solchen dreigeeinten Darstellung liegt. Und in dieser dreigeeinten Darstellung des Wesens der Kraft, in Einigung mit dem allgemeinen Naturstreben, durch Stoff an und in Gestaltung, hat jede einzelne Naturgestalt und so die Mannigfaltigkeit derselben ihren Grund. (L. II. 122.)

Beim Zustandekommen, bei der Entwicklung des anorganischen Reiches geht Froebel tiefer in den Geist seiner Zeit ein und heisst die Wirkung der belebenden Kraft chemischen Prozess, chemische Verbindung (wahrscheinlich eine Stufe des Schellingischen dynamischen Prozesses!); hierdurch kommen wir auf eine neue Gliederung der Kraft und des Stoffes. Die Kraft zergliedert sich und sie fordert auch einen gegliederten Stoff, »wie die gegliederte Kraft einen gegliederten Stoff fordert und bedingt, so fordern und bedingen beide eine gegliederte Gestalt«. (L. I. 124—125.)

Bei dem Entstehen der Anorganismen befindet sich die Kraft gegliedert, Luft und Wasser finden wir bei

Lange als das gegliederte Positive bezeichnet (sic!). Diese durchdringen den Stoff, das Ungestaltete, und es erfolgen die Gestalten des Anorganischen. Das anorganische Reich ist nichts anderes als ein chemischer Prozess. Dieser chemische Prozess ist aber unbedingt notwendig für das Bestehen des organischen Reiches.

Der Begriff des Lebens.

Die Anorganismen stehen auf der niedrigsten Stufe des Lebens. Das Leben äussert sich in der Betätigung der Kraft. Die Kraft muss aber einen Ausgangspunkt haben. Diesen findet Froebel in dem Schnittpunkt der Körperachsen bei den Festgestalten. »Das Wesen der Kraft erfordert aber, dass ihr Ausgangspunkt auch in der Gestalt sichtbar wird.« Dadurch wird das Leben offenbart. Das Leben aber zeigt sich eben durch das Hervorbrechen der Kraft aus dem Ausgangspunkt und durch das Wiederzurückziehen. Auch die Pflanzen haben einen Ausgangspunkt, doch nicht so deutlich wie er im Tierreich hervortritt. Bei den Pflanzen ist das Leben demnach sichtbarer als bei den Anorganismen, doch immer ist es noch dem Stoffe untergeordnet. Am untergeordnetesten ist das Leben bei den Anorganismen, es ist so unverkennbar dass Lange sich berechtigt glaubte, zu meinen, dass der anorganische Körper bei seiner Geburt stirbt. Er stirbt aber nicht, in jedem Augenblick findet ein Hervorbrechen und Zurücktreten der Kraft statt, nur ist dieses unbemerkbar, weil das Hervortreten zugleich mit dem Zurücktreten geschieht, sie bilden eine unmittelbare Einheit und deshalb erscheint der Körper leblos und tot. Bei den Pflanzen, wie schon erwähnt, ist das Hervor- und Zurücktreten der Kraft mehr unterscheidbar. Das Hervortreten der Kraft geschieht nach Froebel bis zur Blütezeit, von da an beginnt das Zurücktreten und dauert bis zur Fruchtreife. (L. II. 144.)

Am besten kann man das abwechselnde Hervor- und Zurücktreten der Kraft bei den Tieren beobachten. Hier

ist der Ausgangspunkt der Kraft das Herz, womit er der Lehre des Aristoteles von dem Mittelpunkt beitritt. Auch Aristoteles nimmt das Herz als den Sitz des Lebens an.

Die Entstehung des organischen Reiches.

Wie entwickelt sich nun das organische Reich? Wir erwähnten, dass das Anorganische für das Entstehen und Bestehen der Organismen unbedingt notwendig ist. Die höhere lebende Stufe vereinigt in sich alle Eigenschaften der bloss wirkenden Kraft, ja sie besitzt sie von vornherein.

Das Wachstum geht aus dem gestalteten, gegliederten Stoff, in Verbindung mit Licht und Wasser hervor (sic!). Das Wachstum bewirkt, bleibt aber auch auf dieser Stufe die Kraft, die aus der Einheit hervorquillt. Und da eine und dieselbe Kraft auch hier wirksam ist, so müssen die Formen der beiden Reiche einander ähnlich sein, darum werden die pflanzlichen Gestalten, die Gewächse, in ihren Bildungen, gleich wie die Gesteine — mehrstrahlend und dem Gesetze der Festgestaltigen sich annähernd sein. Deshalb findet sich auch in sehr vielen Pflanzen ein Ausdruck des Kristallinischen, der Ausdruck und die Darstellung des Festgestalteten, welches sich hier besonders durch die Zahlenverhältnisse kundtut. (L. II. 139.)

Wohl spielt in seiner Naturerklärung eine Rolle eine Art Zahlentheorie, die den Hervorgang der Dinge durch das Wirken der Kraft veranschaulichen soll. Aber sein Zahlenschema, nach welchem die Entwicklung der Vielheit aus dem »Eins« hervorgeht, hat keine grosse Bedeutung. Dagegen ist Froebels Anschauung von dem Entwicklungsgange der Pflanzen interessant. Hier findet er eine Parallele zwischen der Entwicklung der ganzen Gattung und der des Einzelnen, er findet, dass hier jede folgende Stufe eine Steigerung der vorhergehenden ist, dass die Blumenblätter entwickeltere Pflanzenblätter, die Staubfäden voll-

kommenere Blumenblätter sind. (L. II. 143.) Anschaulich dargestellt finden wir diese Ansicht bei Goethe in der »Pflanzen-Metamorphose«. Auch Goethe ist überzeugt, dass jeder höher stehende Teil der Pflanze einen Verfeinerungsprozess durchgemacht haben muss, gleichsam wie es bei den Tieren der Fall ist.

Bei den Anschauungen von der Entwicklung des Tierreiches wollen wir uns nicht aufhalten, da Froebel hier denselben Weg geht wie im Pflanzenreich. Hier finden wir eine gewisse Verwandtschaft mit dem Darwinismus. Die Verwandtschaft bezieht sich aber mehr auf das gemeinsame Leben, auf die einheitliche Kraft, welche alle Gattungen miteinander verknüpft: alle Stufen sind nur unvollkommene Darstellungen einer und derselben Grundkraft. Was Froebel von dem Darwinismus unterscheidet, ist, dass Froebel die Verwandtschaft der Arten nicht in einem Nacheinander, so dass eine aus dem andern entspringt, sondern in einem Nebeneinander sucht.

Erläuternde Ergänzungen.

Bei diesem Abschnitt müssen wir noch eine Erörterung geben, und zwar aus einem wesentlichen Grunde. Bei der Darstellung des aufsteigenden Entwickelungsganges der Naturgestalten hat man den Eindruck, als ob der theistische Gottesbegriff als Erklärungsursache des Werdens und Geschehens sich in den Hintergrund zurückzieht, während er mit der ganzen Fülle seiner Kraft allgegenwärtig sein sollte. Dieses aber daher, weil Froebel hier nur von der Kraft spricht, weil er, trotz aller Verinnerlichung und Vergeistigung der Natur, dem physischen Schema des Geschehens folgt. Er spricht nur von der Kraft, die den Stoff belebt, durchdringt und bildet, ohne darauf hinzudeuten, dass diese Kraft nichts anderes ist, als die Wirkung des Urwesens, ohne darauf aufmerksam zu machen, dass diese Kraft ihren Ursprung in Gott habe und Gott somit unmittelbarer Bildner des Weltalls mit allen seinen

Gestalten ist. Dieser Umstand, glaube ich, hat auch Steglich dahin verleitet, Froebel zu missdeuten, wenn er sagt: »Diese beiden Faktoren (nämlich Kraft und Stoff) bedingen die Gestaltungen. Aber wie kommen Kraft und Stoff dazu, die Gestalten zu fordern? Hier fehlt unseren Pädagogen entschieden der dritte Faktor: die Norm, nach welcher gestaltet wird, die Idee, welche realisiert wird, die Potenz, welche zwischen und über der Kraft und dem Stoffe steht und beide beherrschend sich dienstbar macht und sie dadurch gleichzeitig synthetisch verbindet.« (Steglich Fr. Aug.: Ueber die pädagogische Idee F. Froebels in ihrer philosophischen Begründung durch Frohschammer. 91. S.)

Steglich vergisst, dass Froebel Gott zum Schöpfer des gestaltenreichen Alls macht, vergisst Gott, die Urkraft, und fühlt sich demnach berechtigt, die Lücke zu füllen, indem er zum dritten Faktor die Frohschammerische Weltphantasie macht. Eine bessere Beachtung der Froebelschen Terminologie würde von einigem Nutzen sein, ja sie würde verhindern, auf solche Holzwege zu geraten. In Froebel reichen sich, wenn auch nur aus der Entfernung, der christlichreligiöse Metaphysiker und der moderne Naturforscher, beziehungsweise der Naturphilosoph, die Hand: von diesem Standpunkte aus muss man seine Terminologie betrachten. Solange er im Reiche des Geistes, im Reiche der Religion, verweilt, sind seine Begriffe und Anschauungen die der Patristen, im Reiche der Naturerklärung aber überwältigt ihn der Zeitgeist; er kann nicht umhin, den Geist Kraft zu nennen und das »Negative« Materie und Stoff. Dazu kommt noch der Umstand, dass Froebel keine Schul- und Fachbildung genossen hat, sondern dem Schicksal des Autodidakten verfiel, der nur das liest und annimmt, was ihm eben gefällt, was ihm eben persönlich zusagt, somit streng genommen kein Anhänger irgend einer philosophischen Richtung oder Partei ist. Eklektiker darf man ihn deshalb dennoch nicht nennen: das ist er noch beiweitem

nicht. Deshalb soll man ihm auch keinen Vorwurf machen, wenn er sich das Werden und Entstehen nicht mehr unter dem Gesichtswinkel des künstlerischen Schaffens denkt, sondern als ein aus sich, aus dem Inneren heraus werdendes, ähnlich wie das organische Wachstum. Die Welt ist ihm ein grosser Organismus mit Gemüt und Seele. In dem anorganischen Reich ist die Seele durch die Kraft vertreten, im Reiche der Pflanzen und Tiere durch das Leben, Lebendigkeit und Tätigkeit. Der Geist tritt nur beim Menschen auf, weil der Mensch Gottähnlichkeit hat, ja Gottessohn ist. Er ist die höchste Stufe der Vollkommenheit, aber nicht bloss eine Weiterentwicklung der Natur, sondern sein Eintreten bedeutet etwas Neues, Ursprüngliches, eine ursprüngliche Form im Weltall. Er ist ein Mikrokosmos, der die Ursprünglichkeit besitzt gleich dem Makrokosmos, und auch die Fähigkeit, sich diesem neben- und entgegenzustellen, der im Kosmoorganismus einen Spiegel seiner selbst hat. Denn gleich dem grossen All entwickelt er sich und wird auch von denselben Gesetzen beherrscht und bedingt, weil Natur und Mensch einen Grund und eine Quelle ihres Daseins, Gott, haben. (L. II. 162.)

Die Entwicklung des Menschen.

Froebels Anschauungen von der Entwicklung des Menschen gehen notwendig aus seiner philosophischen Grundidee hervor. Der Mensch entwickelt sich auch wie das All, wie der Makrokosmos, nach einem und demselben Gesetz, das Froebel das allgemeine Entwicklungsgesetz nennt.

In der Darstellung der Entwicklung des Menschen werde ich mich bemühen, sie von der Kindheit an, an der Hand der Hamburgischen Vorträge, welche Lange uns überliefert hat, zu verfolgen.

Auch beim Menschen haben wir einen Dualismus, wie in der Natur; hier wird der anorganische Teil des

Kosmos durch den Körper, der organische durch den Geist vertreten. Schon hier können wir vorausschicken, dass das menschliche Leben insofern eine zweifache Art zeigt, als es einmal als Körper eine blosse Fortsetzung der uns sinnlich umfangenden Natur bildet und sich demnach einem weiteren Rahmen der Natur einfügt, während es zugleich neue Kräfte, neue Formen aufweist, deren Zusammenhang ein neues Sein, eine neue Welt gegenüber aller blossen Natur einführt.

Der Mikrokosmos setzt sich demnach nach dem Schema zusammen:

Körper — Geist +

∓ Mensch.

Schon das neugeborene Kind erscheint als Geist und Körper: alle menschlichen Eigenschaften sind in ihm, wenn auch nur in ihren leisesten Spuren und zartesten Keimen, aber dennoch schon im Säuglingsleben erkennbar. (L. III. 23.) Oder wie Froebel sich an einer anderen Stelle ausdrückt: »Das neugeborene Kind wird nicht erst nachher Mensch, sondern der Mensch erscheint schon mit allen seinen Anlagen im Kinde«. (L. III. 38.) Schon aus diesen wenigen Worten können wir schliessen, dass Froebel der aprioristischen Seelentheorie huldigt und sich der sensualistischen Auffassung schroff entgegensetzt. Er kann sich die Seele des Kindes nicht als eine Leere vorstellen, das stünde auch im Gegensatz mit seinem Lebensprinzip. Das Kind bringt Fähigkeiten mit auf die Welt, es bringt sie aber nicht als etwas Fertiges, sondern nur in leiser Anlage. (L. II. 41.) Denn würde es sie nicht mitbringen, so könnte auch nichts daraus werden, man könnte nichts entwickeln. Wo nicht der Keim und die Anlage zu etwas ist, kann auch nie dieses etwas hervorgerufen werden und erscheinen. (L. II. 24.) Denn

man darf, man kann den menschlichen Geist nicht okulieren oder einpfropfen, da Gott auch nicht okuliert und eingepfropft. Wie sollte man versuchen, einem Blinden das Gesicht einzusetzen? Das wäre zu töricht. Wär' nicht das Auge sonnenhaft, wie könnten wir das Licht erblicken? Im Kinde muss eine Kraft, ein Funke, ein Keim eingeboren sein, der dann entwickelt werden soll.

Entwicklung des Körpers.

Wie entwickelt sich aber der Körper und die Seele des neugeborenen Kindes? Froebel selbst gibt uns dafür einen Fingerzeig, indem er das neugeborne Kind mit dem Eichkerne vergleicht: »Wie im Eichkerne die Anlage liegt, eine tüchtige, kräftige Volleiche zu werden, so liegt im Menschen die Anlage, das Talent ein ganzer Vollmensch zu werden.« (L. III. 47.) Dieser Fingerzeig, dieser Vergleich birgt aber eine grosse Gefahr, die ganze Kausalität in das Kind zu versetzen und das Werden und Entwickeln des Menschen dem Werden des Baumes gleichzusetzen, der alles aus sich und durch sich entwickelt, ohne alle Zutat von aussen her. Wir kämen also in die Rousseauische Auffassung des Menschen hinein. Der letzte Schluss wird aber von Froebel nicht gezogen, vielmehr betont er neben dem inneren eingeborenen Faktor, die Notwendigkeit der aussenliegenden, welche die ursprünglich angeborenen Keime und Kräfte entwickeln sollen. (L. II. 41, 43.)

Wie werden aber diese innenliegenden, angeborenen Kräfte durch das aussenliegende entwickelt? Auf diese Frage gibt uns seine Weltauffassung eine Antwort.

Wir sahen in unserer Darstellung, dass Froebel von dem Gedanken ausgeht, dass alles Dasein in Gott, dem Urwesen wurzelt, weshalb es auch die Kennzeichen des Urwesens an sich tragen muss. Der Mensch als Kind Gottes ist seinem Vater wesensverwandt. Zugleich ist aber der Mensch Kind und Glied des allgemeinen, grossen Ganzen und sonach als Glied vom Ganzen abhängig. Da

nun Gott der Vater sein Wesen aus sich selbst entwickelt, so muss auch das Menschenkind sein inneres göttliches Wesen kund tun. Gott offenbart sich am Sichtbaren, somit kann auch der Mensch nur an und durch Materielles sein Inneres offenbaren. Der Mensch hat den Trieb, Gott hat ihm diesen mitgegeben, sein Wesen nach allen Richtungen vollkommen darzustellen. Da aber der Mensch als Körper in die Natur eingerahmt ist, machte Gott zur Bedingung für die Entfaltung des Triebes eine von der Aussenwelt ausgeübte Einwirkung, durch die der Trieb geweckt wird und auf die er reagiert. Somit hätten wir das Schema der Entwicklung des Menschenkindes:

Einwirkung der Aussenwelt. Reaktion des Organs.

Entwicklung des Körpers.

Hier haben wir wieder die Entwicklung durch Satz und Gegensatz. Durch Satz und Gegensatz wird das Leben geweckt und zur verarbeitenden gestaltenden Tätigkeit entwickelt. (L. III. 151.)

Unter der Einwirkung der Aussenwelt versteht Froebel auch die Affizierung der Sinnesorgane.

Die von der Umgebung von der Aussenwelt auf das Kind ausgeübten Reize wecken bei ihm zuerst die Gliedertätigkeit. Das Kind regt und bewegt seine Glieder und zwar bei Veranlassung einer Gegenkraft. Daher das Treten gegen das, was sich seinen Füssen entgegenstemmt, daher das Festhalten dessen, was sein Händchen berührt. (L. II. 15.)

Entwicklung des Geistes.

Ebenfalls durch die Aussenwelt werden auch die Sinne entwickelt. Bald nach der Geburt reagiert das Kind auf Lichtreize und zeigt ein Bemühen, leuchtende Gegenstände zu fixieren. Dieses Streben enthält den Keim der »Erfahrung und Gewahrung«, das schon ein Faktor des

Geistes ist. Wir befinden uns hiermit auf der Schwelle der Geistesentwicklung, dessen Schema nach den Hamburgischen Vorträgen folgendes ist:

Erfahrung und Gewahrung (Einwirkung der Organismen).	Reaktion des Geistes (Fühlen und Wissen).

Entwicklung des Geistes.

Das Regen und Bewegen der Glieder bedeutet nichts anderes, als das Beginnen des Selbstbewusstwerdens des Kindes, des Menschen, innerhalb der Körpergrenzen als in seinen äussersten Endpunkten. Das Leben wird bewusster, wird immer kräftiger durch die Entwicklung des Geistes welcher den Körper immer mehr und mehr durchdringt und belebt.

Wo aber ein bewusstes Leben sich entwickelt, da entwickelt sich notwendigerweise auch das Wollen und somit die bewusste Tat, das bewusste Handeln. »Gott ist der bewusste Geist der Körperlichkeit des Alls, die Körperlichkeit des Alls ist die Offenbarung dieses bewussten Geistes.« (Lange W.) In der Ansicht davon, wie die Erfahrung sich entwickelt, geht Froebel mit dem Zeitgeist, und zwar mit der Kantischen Richtung. Zuerst muss der Reiz von aussen kommen, dieser weckt und regt das, was sich schon im Menschen, aber nur als Anlage befindet, an, durch das Fixieren, durch das Tätigsein wird die Potentialität zur Aktualität. Die Aussenwelt, die Gegenstände, von denen die Reize ausgehen, werden durch die Sinnesorgane vermittelt. Da diese Gegenstände, die Ursachen der Reize, festgestaltig, flüssig oder gasförmig sein können, so teilt Froebel, diesen gemäss die Sinnesorgane in drei Klassen ein: die erste Klasse für die Gewahrung des Festgestaltigen, hieher gehören die Sinne des Fühlens und Tastens; die zweite für die Wahrnehmung des Flüssigen mit den Organen des Hörens und Schmeckens, und die dritte für das Gasförmige mit den Organen des

4

Riechens. und Sehens. (L. III. 562). Obwohl diese Sinne viele und verschieden sind, so stellen sie im Grunde doch eine Einheit höherer Art dar, die den Namen »Sinnenkraft« besitzt.

Froebel vertritt die Ansicht, dass all unser Wissen von der Aussenwelt mit der Wahrnehmung beginnt. Sie ist die einzige Quelle für das Gewinnen des Materials, aus dem wir uns die Aussenwelt aufbauen. Diese Gewahrung ist uns aber nirgends unmittelbar gegeben, sondern nur durch die Vermittelung der Sinnesorgane. Also die ganze Zuverlässigkeit der Erkenntnis der Aussenwelt hängt von der Schärfe und Ausbildung der Sinne ab; wenn sie nicht vollkommen entwickelt sind, so bleibt der Reiz ohne Wirkung. Das Werden zu einem Vollmenschen ist vornehmlich durch die Ausbildung der Sinne bedingt. Hat man die Kraft, im hohen Masse gewahren zu können, dann hat man auch viele Vorstellungen und die Aussenwelt erscheint als ein vollkommenes Ganze, während dem, der eine mangelhafte Ausbildung der Sinne besitzt, die Welt episodenhaft, wie eine schlechte Tragödie erscheint. Hier möchte ich erwähnen — obwohl streng genommen es nicht hergehört, dass Froebel mit der Sorgfalt nicht zufrieden war, die man damals auf die Entwicklung der Sinne verwandte. »Wir suchen noch immer in der Ferne und gewahren das Nahe, das Unscheinbare nicht, in dem gewöhnlich das Grosse und Bedeutendste vorhanden ist.« Sind die Sinne nicht scharf entwickelt, sind sie für den Reiz, den das kleinste Ding verursacht, untauglich, so entstehen im Geiste Lücken, das ganze Gedankenhaus ist ohne Mörtel und wird beim leisesten Hauch gefährdet sein. Wenn die Sinne nicht vollkommen sind, so mangelt es auch an Vorstellungen und an Geistesenergie; und das, was sich aus den Vorstellungen entwickelt, also das Wissen, der Gedanke, ist blass und hohl, besitzt keine Lebenskraft.

Die Sinnesentwicklung ist nicht bloss für die Entwicklung des Intellekts von grosser Bedeutung, sondern

auch für das Wachwerden der Gefühle. Durch die Sinne wird die Gemütstätigkeit hervorgerufen. Das erste Gefühl, das durch die Sinne geweckt wird, ist das »Gemeingefühl« (L. II. 15). Froebel hegte auch die Ueberzeugung, dass die Entwickelung des Gemütes, des Herzens, gleich der des Intellektes, von den Sinnen abhängig ist. Diese liegt wohl in den Worten: »Nur durch die Sinne und die Anschauung geht der Weg zum Herzen und zum Gemüt« (L. III. 149).

Und wenn nun nach dem Mittel der Sinnesentwicklung gefragt wird, so antwortet er uns, dass das beste Mittel die Entwicklung des Tätigkeitstriebes sei; denn dieser Trieb ist nichts anderes als die innere Notwendigkeit des Kindes, des Menschen, das innerlich Gefühlte, Geschaute, auch äusserlich darzustellen, wodurch der Sinn gekräftigt und entwickelt wird, die Vorstellung klarer und der Gedanke fester wird. Deshalb sagt er auch, dass das Kind, der normale Mensch, fortwährend tätig und stetig beschäftigt sein will (L. III. 252). Das fortwährende Tätigsein verleiht dem Menschen innere Befriedigung, da das Denken sich dadurch in Tat und die Tat sich wiederum in Denken auflöst. Durch die Sinne entsteht mittels der Fixierung die Vorstellung, aus der dann der Gedanke, das Wissen hervorgeht, und zwar durch »Abstraktion und Konstruktion«. Abstraktion und Konstruktion heissen bei ihm auch »Wissensentfaltung im Geiste«. Nur durch sie entwickelt sich der Gedanke. Das Schema ist folgendes:

Vorstellung Abstraktion und Konstruktion

Begriff ≚ Gedanke

Hieraus folgt, dass, wenn der Begriff klar und kräftig sein soll, das Vorstellungs- und Abstraktionsvermögen gut entwickelt sein muss. Wie das Vorstellungsvermögen entwickelt wird, haben wir schon dargelegt, es bleibt nur

die Frage offen, wie das Vermögen des Abstrahierens entwickelt wird? Hierauf antwortet er uns: Durch Selbsttätigkeit! Die Sinnesorgane sollen früh in Tätigkeit gesetzt werden, um richtige Vorstellungen zu produzieren, die ein Abstrahieren fordern. Froebel nimmt hier ein besonderes Vermögen an, das er Abstraktionvermögen nennt; und die Wirkung dieses Vermögens, den Begriff oder Gedanken, nennt er auch »innere Vorstellung«, freie innere Auffassung, abgezogenes selbständiges Denken, reines Denken u. a. (L. III. 260. 266. 402.)

Mit dem »reinen Denken« erhebt sich diese Arbeit zur geistigen Tätigkeit im Menschen; zur wahren Geistigkeit gelangt man aber, wenn die Begriffe nicht leer und tot sind, wenn das reine Denken aus lebenskräftigen Vorstellungen entspringt. (L. III. 261.) Aber man soll auch darnach trachten, dass das Anschauen in Denken, das Denken dagegen in Anschauen übergeht; dadurch wird der Mensch ein Gedanken- und Sinnes-, ein göttliches und natürliches Wesen, und das Auge ein weltdurchschauendes und zusammenschauendes werden.

Umgekehrt, wenn wir schauen, so soll das zugleich auch ein Denken sein. Das Schauen allein gibt uns nicht einmal Gegenstände; sobald wir aber auch denkend der Natur gegenübertreten, sobald wir sie mit dem »weltdurchschauenden Auge« betrachten, so wird jene Einheit der Objekte hergestellt, ohne welche sie für uns überhaupt nicht Natur, sondern Chaos wäre.

Wie wir zu einem solchen Schauen gelangen können, gibt Froebel ebenfalls an. Er sagt nämlich, dass das Ding immer als Ganzes und zugleich als Teil des Weltalls betrachtet werden soll, immer im Verhältnis zu den anderen Dingen (L. I. 14, L. II. 419), denn eine innere und ursprüngliche Gemeinschaft aller Organisationen liegt hier zu Grunde (Goethe).

Froebel verlangt ebenfalls wie Goethe, dass die Natur aus dem Ganzen in die Teile strebend dargestellt werden soll. Man soll also immer vom Ganzen ausgehen und zu

den Teilen streben. Goethe gesteht selbst ein, dass seine Art und Weise, die Dinge anzuschauen und zu behandeln, die war: von dem Ganzen zu dem Einzelnen, vom Totaleindruck zur Beobachtung der Teile zu schreiten. Erst muss das Ganze gesehen werden, um dann die Teile in ihrer Eigenschaft als Teile begreifen zu können. Diese heisst schöpferische und zugleich künstlerische Anschauung. Man muss das Ding in seiner Wesenheit, d. i. nach den Gesetzen seiner Entwicklung anschauen; dadurch gestaltet sich das Wissen zur Weisheit, denn das Wissen vom Wesen eines Dinges ist Weisheit (ff. W. Lange II. Band, Zur Verständnis Fr. Froebels, 1851). Grossen Männern, wie wir auch bei Goethe sehen können, kommt es immer darauf an, die Dinge mit ihren Erscheinungen in ihrer Entwicklung zu betrachten und zu ergreifen. Charakteristisch ist ein Ausspruch von Froebel mit Bezug auf das Gesagte, der dem Lessingischen von der Wahrheit verglichen werden kann. »Wenn mich unser Herrgott hinauf zu den Sternen führen und mich das Getriebe der Welt und was sie im Tiefinnersten zusammenhält, mit einem Male erkennen lassen wollte, es erschiene aber ein Sandkörnchen und erböte sich mir, seine Entwicklung zu zeigen, so würde ich sagen: Ade, lieber Herrgott, ich gehe zum Sandkorn.« (Lange W., Zum Verständnis Fr. Froebels II. Band, S. 16.)

Soweit die Entwicklung des Intellektes; weiter führt Froebel uns nicht. Und bisher stimmt er mit Kant und der spekulativen Psychologie überein: nämlich darin, dass alle menschliche Erkenntnis mit den Anschauungen anfängt, von den Anschauungen durch Abstraktion und Konstruktion zu Begriffen, zum reinen Denken aufsteigt. Nun käme nach Kant noch eine Stufe, die der Ideen oder Vernunftbegriffe, des Begriffes, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt. Froebel hat diese Stufe nicht, und er erwähnt auch nirgend einen »Vernunftbegriff«. In der weitern Entwicklung des Menschen treten mehr Eigenschaften auf, die ihre Quelle im menschlichen Herzen, im Gemüt haben. Doch bevor wir in der Entwicklung

fortfahren, glaube ich, noch ein Weilchen bei Froebels Auffassung des menschlichen Geistes (Intellektes) verbleiben zu müssen.

Die Auffassung des Geistes.

Um den Froebelschen Begriff des menschlichen Geistes zu verstehen, müssen wir wieder auf seine Weltanschauung zurückgreifen. Seine metaphysischen Anschauungen haben auch seinem Geistesbegriff ihr festes Gepräge gegeben. Nirgend finden wir, dass Froebel den Geist oder die Seele Substanz genannt hat. Es scheint, als ob er den seelischen Substanzbegriff der spekulativen Psychologen und dogmatischen Metaphysiker ablehnt; es scheint, als ob im Bereiche seines Geistes der Substanzbegriff keine Anwendung findet. Und augenscheinlich hat auch das rein beharrende Sein in seinem System keinen Platz. Er hat ja in die Natur geschaut, hat, gesehen und gefühlt, wie alles entsteht und wird, woraus er den Begriff »Entwicklung« gewann, er hat das Mittel gefunden, alles tote Sein, alle träge Materie in den lebendigen Begriff der Aktualität zu verwandeln. Er hat geschaut und hat gefühlt, und sich überzeugt, dass das Leben und die Tätigkeit die Welt beherrscht.

Aus diesem können wir schliessen, dass er auch den Geist als lebendige Tätigkeit, als Aktualität versteht, gleich wie Gott, den Vater, den er oft Leben, Vollleben, Leben an sich nennt. In dieser Ueberzeugung stecken aber schon die Keime einer unzerstörbaren Grundlage für alle praktischen Seiten des Lebens, für die Ethik, Aesthetik, Religionsphilosophie, die Grundlage eines lebenskräftigen, lebendig tätigen Idealismus, für dessen Realisierung heute unter anderen Eucken und Wundt kämpfen, an die deutschen idealistischen Ethiker Kant, Schiller, Fichte anknüpfend, aber zugleich über sie hinausstrebend.

Trotz des Nichterwähnens des Substanzbegriffes, trotz der Umwandlung des Ganzen in Aktualität, dürfen wir

nicht denken, dass Froebel an nichts Beharrendes glaubt und ihn als Nachfolger Humes oder sogar Heraklits mit seinem πάντα ῥεῖ anschauen. Er predigt eine Entwicklung, eine stetige Veränderung, aber er ist sich dessen bewusst, dass jede Veränderung an einem beharrenden Kern vor sich gehen muss. »Wir sind gezwungen, vermöge unserer ganzen psychischen Organisation, hinter allem Veränderlichen etwas Beharrendes, hinter der wechselnden Akzidenz ein Dauerndes vorauszusetzen.«

Wenn wir nun daran denken, dass Froebel vielmals betont hat, dass das Wesen jedes Dinges die Göttlichkeit, Gott, ist, so muss Gott das Beharrende sein. Er ist das wahre Sein, das Sein an und durch sich, und da Froebel behauptet, dass in der Natur die Kraft, im Menschen der Geist Gottes, der göttliche Funke wirkt, so muss er auch den menschlichen Geist als etwas in seinem Grunde Festes, Beharrendes verstanden haben. Zwischen Kraft und Geist herrscht eine nahe Verwandtschaft, beide haben eine und dieselbe Grundkraft als Ursache. Der Geist ist lebendig, er offenbart sein Leben, gemäss dem Urquell, an dem Materiellen und durch das Materielle. Auch sein Leben zeigt sich gleich dem der Kraft durch Hervor- und Zurückstreben aus seinem Mittelpunkt, das Hervor- und Zurückstreben ist beim Geiste durch die Rezeptivität und Produktivität vertreten.

Gleichwie das Hervor- und Zurücktreten der Kraft durch ein Zentrum bedingt ist, so muss auch die Rezeptivität und Produktivität des Menschen durch ein Zentrum bedingt sein. Das Zentrum des Menschen wird von Froebel bald »Seele«, bald »Herz« genannt. Aus dem Zentrum wirkt die Kraft nach verschiedenen Richtungen, d. h. der Geist teilt sich in verschiedene Vermögen und jedes Vermögen wieder in mehrere. Eines der Hauptvermögen ist der Intellekt, dieser ist die Grundkraft der Seele. Obwohl jedes Vermögen im einzelnen für sich ist, also ein Ganzes bildet, steht es zugleich als Glied eines höheren Vermögens, gleich dem Menschen und jedem Ding im

Weltall als ein Gliedganzes. Und alle Vermögen, alle Gliedganze, bilden unter sich ein Ganzes höherer Art. (L. III. 257.)

Das Gemüt und die Entwicklung.

Die zweite Hauptkraft des Geistes ist nach Froebel das Gemüt. Die erste Grundkraft, der Intellekt, dient dem Gemüt gleichsam als Unterlage. Durch das auf dem Intellekt ruhende Gemüt kommt man zum Gottesbewusstsein in sich selbst, gelangt man zur Wesenschauung nach der Krauseschen Fassung; durch das Gemüt wird man Gottes inne und Gott ähnlich.

Wie sich der Intellekt entwickelt, haben wir gesehen; nun folgt die Entwicklung des Gemütes, der zweiten und nach Froebel der wertvollsten Seite des menschlichen Seins.

Wir knüpfen an die Entwicklung des Intellektes an, weil, wie schon erwähnt, das Gemüt auf den Intellekt baut. — Das intuitive Denken, »die Weisheit«, wird zum Vertrauen, wenn es sich mit dem positiven Element, dem Glauben, verbindet. Der Glaube ist etwas dem Kinde Angeborenes, es ist da, bevor das Kind zu denken anfängt. Dieses bestätigt unter anderem auch der grosse Volksfreund Pestalozzi, wenn er sagt: das Kind glaubt und liebt, ehe es denkt und arbeitet.

Aber aus dem Glauben allein kann noch kein wahres Vertrauen hervorgehen, das Selbstschauen, das Selbstfühlen müssen noch als Stützpunkte hinzukommen, sonst schwankt der ganze Glaube. »Wer aber denkend schaut und glaubt, der vertraut auch, er vertraut auf die Macht der Weisheit, die in Wahrheit aus ihrem Schlummer hervorgerufen, die Welt umgestalten, die Not aufheben, die Menschen vergöttlichen wird.« (W. Lange.)

Obwohl aber der Glaube vor dem Denken, vor der Arbeit da ist, so bringt ihn das Kind doch nicht als etwas Fertiges mit, sondern nur in der Anlage. Auch der Glaube muss entwickelt werden: die Entwicklung ist aber nur

mitten im Strome des Weltgeschehens möglich. »Der Mensch muss mit Menschen umgehen lernen, wenn er den Glauben an die Menschheit nicht verlieren, sondern entwickeln will.« Aus diesem folgt kategorisch, dass der Mensch von Kindheit an, in Gemeinschaft mit Menschen, mit der Natur, mit Gott, dem Vater, erzogen werden soll. In der Darstellung der Entwicklung des Glaubens geht Froebel Pestalozzis Wege, dessen Sprössling er ist, und deshalb möchte ich auch nicht mehr bei diesem Punkte verweilen, sondern nur noch eines erwähnen, dass auch bei ihm die Mutter die Hauptrolle spielt.

Wir sehen, dass Froebel den Glauben nicht aus dem Vertrauen, sondern umgekehrt das Vertrauen aus dem Glauben und zwar nicht aus dem blinden, sondern aus dem schauenden sich gestalten lässt. Aus dem schauenden Glauben entpuppt sich das Vertrauen und das Vertrauen bewirkt den Frieden, den inneren sowohl als auch den äusseren. Denn wo Vertrauen ist, da ist auch Friede. Wer der Weisheit und Güte seines Gottes vertraut, wer seinen Mitmenschen, wer sich selbst vertraut, bei dem kehrt der Friede ein, jenes himmlische, göttliche Gefühl, das der Seele die Harmonie gibt, das aus dem Inneren des Menschen ein Heiligtum macht. Hieraus ist ersichtbar, dass Froebel das Heil der Menschheit nicht in der Aussenwelt, sondern in der Verinnerlichung der Aussenwelt sucht. Ja man kann sagen, dass er es in den Menschen selbst verlegt. »Nur von und durch das Innere kann das Heil der Menschheit kommen.« Die Entwicklung des Friedens würde schematisch folgendermassen aussehen:

Intuitives Denken (Schauen) Glauben

Vertrauen

↓ Friede.

Wo Friede herrscht, da entwickelt sich auch Freude, und wenn man sie, Friede und Freude als Komponenten auffasst, so resultiert daraus die göttliche Freiheit.

Durch das Vertrauen versetzt sich der Mensch von dem zaghaften Verweilen am Saume der Dinge, in den Mittelpunkt des Weltgeschehens, wodurch er ein inneres freudiges Verhältnis zum Ganzen gewinnt. Der Mensch steht nicht mehr feindlich der Natur gegenüber, er umspannt das Ganze, nimmt es in sich auf und macht es zu seinem Eigentum. Er wird keine Notwendigkeit mehr empfinden, kein bedrückendes Gesetz, denn er wird sich selbst zum Gesetz. Der Mensch ergreift sich nicht mehr als blosser Mensch, er ist nicht mehr ein besonderer verschwindender Punkt in der Unendlichkeit, sondern durch die innere Gegenwart einer Welt ringt er dem sonstigen Schwanken eine unerschütterliche Festigkeit ab; dieses aber nur durch eine lebensumspannende Tätigkeit, welche die Verinnerlichung, die Einigung vom ganzen zum ganzen bedingt. Aus dieser Verinnerlichung ergibt sich eine Lebenstiefe, eine heilige Werkstätte des Menschen, wo alles zurückgeführt und ohne Deutung umgewandelt wird. Durch das selbstschöpferische Verwandeln erhält das Individuum eine Ursprünglichkeit; das Bewusstsein, dass er eine Welt in sich trägt, hebt ihn über alle Gegensätze, auch über den Gegensatz von Subjekt und Objekt hinaus und gibt ihm das erhabene Gefühl der Freiheit; er fühlt sich als überlegenes Ganzes, als Teilnehmer an einer neuen Welt, an einer neuen Wirklichkeit, am Reiche Gottes.

Aber auch für das alltägliche, gewöhnliche Leben hat das Vertrauen und die damit verbundene Freude einen grossen Wert. Das Individuum lebt nicht isoliert, es steht in mannigfachen, oft unlösbaren Verkettungen, es ist bedingt durch den Zustand der Umgebung, durch das Tun und Lassen der engeren und weiteren Kreise, er ist vielfach gebunden. Wenn er nun vertraut, entwickelt sich Freude, welche alles verinnerlicht und dadurch die Freiheit befördert. Die Freiheit besteht

nach Froebel in einer freudigen Aufnahme der ganzen Umgebung und aller Verkettungen.[1] Die Freiheit ist auch das höchste Gefühl, der Inbegriff und das Resultat aller Gefühle. Und die höchste Aufgabe des Menschen als eines Gotteswesens ist: sich dieses Gefühles bewusst zu werden. Das Bewusstwerden geschieht nur, wenn der Mensch selbsttätig und schöpferisch der Natur gegenüber tritt. »Denn, freier Mensch kann nur der handelnde Mensch sein«. Nur durch Selbstschaffen entsteht Freiheit; das was im Anfang war: die Tat, soll auch jetzt im Leben des Einzelnen zur Freiheit wirken.

Wenn wir uns nun fragen: was ist nach Froebel der Einigungs- und Kernpunkt, die Einheit des menschlichen Lebens, so müssen wir aus dem Bisherigen schliessen, dass dieser das Gefühl ist. Im Gefühl gipfelt die Seelen- und Geistestätigkeit; das Gefühl ist das Einigungsband des einzelnen Menschen mit sich selbst, mit der Ganzheit, mit der Natur und mit Gott. Es ist die Grundlage aller seelischen Tätigkeiten und zugleich der Gipfel. (L. II. 340.) Aus dem Gefühl entspringt die Sittlichkeit, die Freiheit, die Religiosität; das Gefühl ist gleichsam die Gemüts-, Herzens- und Verstandesbildung, die Willens- und Charakterfestigkeit. Es erscheint also als die Lenkerin des Willens und des Charakters, was auch aus den Worten hervorgeht: Ein feines gutes Herz ist die Quelle aller Charakterfestigkeit. (L. II. 19.) Die Charakterfestigkeit beruht aber, wie wir wissen, auf dem Willen. Das Gemüt ist dasjenige, welches alles durchwirket und einet, das Gemüt ist das Leben.

Nach Froebel ist das Gemüt gleichbedeutend mit der Vernunft, es ist die Fähigkeit des Vernehmens und Fühlens mit Selbstwissen. (L. II. 95.) Und diese Fähigkeit des Vernehmens und Fühlens mit Selbstwissen ist zugleich der Sitz des Gottes- und Selbstbewusstseins. (L. II. 98.) Sogar das Gewissen verlegt Froebel in das Gemüt

[1] In der Durchschauung und Erkenntnis der Notwendigkeit, sah ich Freiheit. (L. I. 109.)

und nimmt als Wesen desselben das Gefühl und Bewusstsein der Einigung in der Trennung an. (Durchgreifende, dem deutschen Charakter erschöpfend genügende Erziehung u. s. w. 1821, S. 21.)

Die Bestimmung und Beurteilung des Guten geschieht ebenfalls durch das Gemüt. »Was ist gut?« frägt er sich. Gut ist das, was in der Einheit des Gemütes bedingt ist. (Die Kindergärten und die Bedeutung des kindlichen Spieles. B. v. Marenholtz-Bülow. Separatabdruck, Berlin 1869, S. 22.)

Das Sein und sein Erkennen.

Hieraus geht es hervor, dass Froebel sich in einem Gegensatz zum griechischen Intellektualismus setzt und auch zu dem der Neuzeit. Wir wissen, dass die Griechen einmütig dem Intellekt den Vorzug erteilten; die reinste Ausprägung dieser Auffassung finden wir in Aristoteles, der nur dem Denkenden und Forschenden die Glückseligkeit zukommen lässt. Und auch die stoische Wendung zur Moral bedeutet nicht sowohl die Ausbildung einer neuen seelischen Kraft gegenüber dem Denken, als ein Aufnehmen tätiger Energie in das Denken, eine Steigerung des Denkens zur Denkhandlung. In Plotin aber, durch den der griechische Geist noch einmal zum Aufleuchten gelangt, erhebt sich das Denken zur vollen Souveränität. Und dieser griechische Intellektualismus beherrscht auch das christliche Dogma. Froebel zeigt sich nun als ein Bekämpfer dieses Intellektualismus, er ist mit höchstem Eifer bemüht, dem Intellekt ein Gegengewicht zu geben, er meint, wie einst Melanchthon, dass das Herz der wichtigste und der Hauptteil des Menschen ist. Zwar ist es auch ihm die klare und deutliche Erkenntnis, von der das Heil erwartet wird, diese ist aber eine andere Art des Erkennens, es ist ein Erkennen, dessen Kern die Arbeit, das Selbstschaffen bildet. Sein Erkennen ist nicht ein Registrieren blosser Erscheinungen, sondern eine Durchleuchtung und innere Aneignung der Wirklichkeit. Die

Wirklichkeit sich aneignen, in Eigenleben verwenden, ist nur dann möglich, wenn die Arbeit mit irgendwelchem Vermögen des Fühlens an sie herantritt.

Die Natur mit ihren mannigfachen Erscheinungen, so wie sie mit den Sinnen wahrgenommen wird, kann ihm nicht das Letzte sein. Und diejenigen, die Froebel in der Erkenntnistheorie auf den Standpunkt des naiven Realismus, des naiven Bewusstseins setzen, also ihn zum naiven Erkenntnistheoretiker machen, der die Dinge unmittelbar so als wirklich nimmt, wie sie in der Wahrnehmung erscheinen, tun ihm Unrecht.

Froebel selbst verachtet sogar den Empirismus; der Empirismus ist viel zu roh, um sich vom Wesen und Wesengesetzen leiten zu lassen. (L. I. 139.) Mit dem Zuführen des Mannigfaltigen sind ihm noch keine Gegenstände einer wahren Erkenntnis, mithin auch keine wahre Erfahrung gegeben. Denn durch die Sinne empfängt man nur »Zerstreutes«, »Zerstückeltes, die wahre Erkenntnis besteht aber in dem Zusammenschauen der zerstreuten Eindrücke, wie auch Plato in seinen Phaedrus 265 D. sagt: „εἰς μίαντε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα.“

Er ist sich dessen bewusst, dass die sinnliche Betrachtung allein das wahre Sein der Dinge nicht auffassen kann, sie führt uns nicht in den wahren Sinn der Welt hinein. Durch die Sinne werden wir nicht des Wesens der Dinge bewusst, sondern wir eignen sie uns nur an, wie sie sich in der Aeusserung, Gestalt, Bewegung, Ton u. s. w. kund tun. (L. III. 561.) Durch die Wahrnehmung der Gestalt, Bewegung, Ton u. s. w. werden wir aber eines überall wiederkehrenden, gesetzmässigen Zusammenhangs bewusst (L. I. 10, I. 38), und durch die Regelmässigkeit der Verknüpfung der Wahrnehmungen befreien wir uns von der Welt blosssubjektiver, psychischer Vorgänge, von der Welt der Punktualität. Wir werden gewahr, dass die sichtbare Welt ein Reich der Beziehungen, eine Verkettung der Dinge ist, die aber nicht die wahre echte Wirklichkeit ist, sie ist die Welt der Erscheinungen

voll von subjektivem Hinzudenken und Deuten. Wir müssen über diese Welt des bloss Subjektiven irgend etwas hinter den Erscheinungen Stehendes, sie Regelndes als objektiv real anerkennen. Der regelmässige Zusammenhang weist uns unausweichlich ins Objektive, unabhängig von uns Wirkliche hinüber, in die wesenhafte Welt der Dinge. (L. I. 128.) In diese Welt können wir nach Froebel nur mittels des Gemüts kommen, denn das wesenhafte Weltall ist das Reich Gottes, ist die geistige Welt, die Welt des Geistes, (L. II. 331), die wir nur ahnen und fühlen, aber durch selbstschöpferisches Tun und Schaffen uns aneignen können. Durch Selbsttätigkeit gelangen wir zur wahren Erkenntnis Gottes und aus dem Erkennen Gottes geht die wahre Auffassung des Menschen und der Natur hervor und umgekehrt! Wir gelangen zur Erkenntnis des Seins, des Wesens der Dinge, das nichts anderes ist als das Göttliche: »Gott ist das Wesen der Dinge, das in ihnen wirkt und schafft.« (L. II. 16.)

Die empirische sichtbare Natur ist nicht die letzte und auch nicht die wahre, es ist nur eine Seite des wahren Lebens, die echte Welt ist die Geisteswelt. Hier wie in anderen verschiedenen Punkten kommt Froebel mit Nikolaus von Cues zusammen. Er entfernt gleich wie dieser den Stoff als etwas Selbständiges und zwar mit Hilfe des allbeherrschenden, überall wirkenden, allgegenwärtigen Gottesbegriffes.

Der Stoff, als etwas selbständiges, existiert nicht einmal in Gedanken, er existiert nur in der Gottheit, Gott durchdringt und belebt alles. Dabei ist nicht zu befürchten, dass die Natur dadurch zu blossem Schein wird, denn Gott und Welt sind getrennt, um einig, und einig, um getrennt zu bleiben (Hanschmann, Fr. Froebel). Wir sehen aus diesem Zitate, wie Froebel sich gegen jeden Monismus wehrt und wie er ringt, nicht in denselben hineinzugeraten. Durch eine solche Auffassung des Seins wird das Weltbild grösser, umfangreicher und tiefer, das Dasein wird in seiner Gesamtheit ergriffen und gestaltet, die geistige Kraft voll

entwickelt und der Mensch durch das Selbst- und Gottesbewusstsein zur Gottähnlichkeit, ja zur Gottheit gesteigert. Der menschliche Geist wird dadurch zum lebendigen Spiegel der Natur und Gottheit gemacht, und die Bestimmung des Menschen liegt notwendigerweise darin, die Natur aufzunehmen, selbsttätig zu bilden und zu gestalten.

Das menschliche Leben.

Nun fragt es sich, wie versucht Froebel den Inhalt des menschlichen Lebens zu bestimmen?

Schon aus der bisherigen Gestaltung ist es ersichtbar, dass Froebel gleich wie Krause das Geistige in sich selbst zu begründen und alle Tätigkeit auf ein Ganzes zurück zu beziehen sucht. Der Inhalt des Lebens kann nicht aus einer einzigen, geistigen Tätigkeit, sondern nur aus einer alle Tätigkeiten umspannenden Einheit, aus der Einheit des Gesamtlebens abgeleitet werden, und diese Einheit soll alles Besondere umfassen und zu einander in lebendige Beziehung setzen. Die Einigung ruht im Gefühl (Gemüt). Indem er aber das Gefühl zum Lebensprinzip erhebt, will er keineswegs den Intellekt herabsetzen, er will nur, dass das Gefühl kräftig werde, dass es jede Tätigkeit des Lebens begleite, auch die intellektuelle. Dieses spricht sich in den Worten aus: »Der Mensch denke nur, was er kann, aber er soll fühlen, was er denkt.«

Hiermit bezweckt er, dass der Mensch sich nicht in die Arbeit verliere, denn er ist mehr als Arbeit, er soll seine Tätigkeit beseelen, nicht bloss aus sich hinauswirken, sondern alles auf eine Einheit, auf das Gemüt beziehen. Denn wahr und gut ist nur dasjenige, was im Gemüt, in der allumfassenden Einheit begründet ist.

Hier tritt uns Froebel als ein Kämpfer für innere Kultur entgegen. Er sah das vage und stürmische Jagen der modernen Welt und empfand, dass bei diesem Hinausjagen, bei dem Drange alles zu erfassen und zu gestalten, ohne eine innere Beziehung, ohne einen festen Punkt im

Ganzen zu haben, das Innenleben, das seelische echte Leben, Schaden nimmt. Deshalb verlangt er, die Menschheit solle eine Regenerierung durchmachen und zwar auf Grund einer wahren Religion, damit dadurch das Innere gestärkt werde. Der Mensch soll ein Gemüt haben, in dessen Heiligtum er sich aus dem Lärm und aus der Unruhe der Aussenwelt zurückziehe und hier alles Erlebte läutere und befestige. Dieses ist die Froebel am klarsten scheinende Wahrheit. Er verlangt, dass alle Tätigkeit mit freudiger Teilnahme beseelt werde, dass das Denken in dem Kern seines Wesens miterlebt, und somit das Gemüt, durch das Nachklingen alles Erfahrens harmonisch gestimmt, eine lebendige Einheit werde.

Indem aber Froebel das Gefühl zum Lenker des Willens, zum Lebensprinzip des Menschen erhebt, steigt auch die Gefahr, dass der Mensch sich dadurch auf sich selbst beschränken wird, dass er sich ein »subjektiv menschliches Weltgebilde spinnen wird, aus dem er nicht mehr hinauszustreben braucht«. Dieses beabsichtigt Froebel nicht, sondern im Gegenteil lehrt er, dass der Mensch bei seiner Arbeit die ganze Welt umspanne, und dass diese Welt, von einem tiefen persönlichen Mitempfinden begleitet werde. Er verlangt, dass das Denken — die Arbeit — immer mit dem Gefühl in intimem Zusammenhang sich befinde.

Wir sehen demnach, dass Froebel allen Inhalt des Lebens in ein Gefühltes zu verwandeln sucht, oder mit anderen Worten, er strebt darnach, dass alles Einzelne, jedes Ding im Leben des Menschen beseelt werde und dadurch eine Unendlichkeit empfange, dass alles Einzelne innerlich sich zu einem Ganzwesen vereinige und dadurch das Leben von blosser Punktualität befreie. Das Allesumfassende, das die Einheit des Ganzen ausmacht, bleibt aber das Gemüt.

Aus seiner Weltanschauung, die dem Menschen den Halt zurückzugeben versucht, den er durch die von der Innerlichkeit abziehende Entwicklung der modernen Kultur

verloren hat, geht es hervor, dass er unter »Menschheit« nicht ein Reich von nebeneinander liegenden Punkten, sondern ein Gewebe von inneren Beziehungen, ein unendlich verbundenes Ganzes versteht.[1] Der einzelne Mensch kann ihm infolge dessen nicht ein bloss geringfügiges Stück dieser Welt sein, das wäre kein Leben und kein wahres Dasein. Eine Spannung kann dem Leben nur dadurch verliehen werden, dass jedes an seiner Stelle als etwas Unersetzliches und Unvergleichliches aufgefasst wird. Auf diese Weise ist ihm der Mensch in dem riesengrossen fest verwobenen Kausalzusammenhang nicht ein blosser, verschwindender Tropfen am Eimer, sondern eine Grösse, ein Ganzes, und auch nicht bloss eine Weiterführung der Natur, sondern eine besondere neue Erscheinung, eine neue feste Existenz gegenüber dem Weltall. (L. I. 103.) Er kann sich der Welt gegenüberstellen, er kann sie auf sich als Ganzes wirken lassen, den Makrokosmos auf den Mikrokosmos, sie in die Tiefe seiner selbst ziehen, ganz aufnehmen und sie auf eine ihm eigentümliche Weise gleichsam von neuem schaffen. (L. I. 491.)

Das Schaffen ist Froebels Grundgedanke, eine Bildung durch selbstschöpferische Tätigkeit. Dies geht vornehmlich aus seinem Gottesbegriff hervor, der vor allem im Schaffen und inneren Beleben besteht. Diese Eigenschaften hat notwendigerweise auch der Mensch, als Gottessohn. Schon das Kind zeigt den Trieb zur Selbstbetätigung und betätigt sich als schaffendes Wesen; dieses aber hat zur Voraussetzung, dass der Mensch von Haus aus nicht leer, sondern eine lebenbige Kraft ist. Diese Ueberzeugung treibt Froebel zur Einführung werktätiger Arbeit in die Schule, und die Tätigkeit ist auch die Grundlage seiner Kindergärten. Durch das Spiel soll das Kind, da der Mensch nicht eine gesonderte Innerlichkeit ist, sein eigenes Wesen entwickeln,

[1] Die Menschheit als ein Ganzes, als eine Einheit war in mir lebendig, und die Menschheit als ein Ganzes trug ich in mir, die Menschheit als ein Ganzes suchte ich in mir und ausser mir zu erringen. (L. I. 103.)

und zwar durch die Aufnahme des äussern Gegenstandes einerseits, andererseits durch die Darstellung, durch Gegenständlichmachen seines Inneren. Nur auf diese Weise wird der Mensch sein eigenes Wesen voll gewinnen. Das planmässig eingerichtete Spiel Froebels ersetzt beim Kinde die Arbeit. »Denn schon das Kind bedarf des seinem Wesen entsprechenden Werkes, der Werktätigkeit, um die Seele herauszubilden und zum eigenen Besitz zu machen.« Durch das Insichaufnehmen und wieder Gegenständlichmachen entfaltet sich das wahre Leben. Hierin liegt die grosse Bedeutung der Froebelschen Spiele. Sie geben dem Kinde Gelegenheit, »Innerliches äusserlich, Aeusserliches innerlich zu machen und für beide die Einheit zu finden«.

Indem Froebel schon dem kleinem Kind ein Verlangen nach Betätigung zuschreibt, setzt er den Arbeitstrieb nicht zum blossen Naturtrieb, zum Selbsterhaltungstrieb herab, sondern dieses Verlangen erscheint ihm als ein im Ganzen einer geistigen Weltordnung, zuletzt in Gott begründetes. Zwar stellt sich ihm beim Ueberblicken des ganzen Lebens dar, dass die Erhaltung des Wesens eine grosse Rolle in Welt- und Menschenleben spielt. Aber neben diesem Stück des natürlichen Lebensprozesses gestaltet sich beim Menschen ein neues Sein mit anderer Richtung, wodurch er in Bewusstheit und Freiheit seines Lebens als ein schaffendes Wesen, ein Schöpfer in seinem Wirkungskreise erscheint. Durch das Selbstschaffen, durch die produktive Tat erringt er sich eine neue Stufe, auf der er Bürger einer anderen Welt ist. (L. II. 2, L. II. 116.)

Offenbar liegt dieser Ueberzeugung eine zu jener Zeit neue Wertung des Menschenwesens zu Grunde. Sie weist uns die Unterscheidung zweier Stufen im Menschen, die auch aus anderen metaphysischen Ueberlegungen als unbedingt notwendig erscheint, mit dem einen Teil seines Wesens wurzelt der Mensch in der Natur und ist ihren Gesetzen unterworfen, andererseits ist er aber Durchbruchspunkt eines überzeitlichen Geisteslebens,

ein geistiges Selbst hebt sich von der natürlichen Existenz klar ab. Das menschliche Handeln soll über die Selbstbehauptung hinausgehen, es soll ein Streben zu sich selbst, eine innere Sammlung, eine volle Herausbildung des eigenen Wesens, eine Volltätigkeit, ein Streben nach voller Einheit und nicht ein blosses Wirken nach aussen, ein Jagen nach äusseren Zwecken sein. Der Gedanke ist ihm erniedrigend, als arbeite und schaffe der Mensch nur darum, um seinen Körper, seine Hülle, zu erhalten, sich Brot, Haus, Kleider zu erwerben. Eine solche Arbeit zeigen auch die Tiere und der Mensch, der dem Tier nahe steht; diese Arbeit ist seelenlos und das Leben verfällt in eine Mechanisierung. Wohl arbeitet der Mensch auch des Aeusseren halber, um sich das tägliche Brot zu erwerben; aber nicht dieses ist die Hauptsache! »Der Mensch schafft ursprünglich und eigentlich darum, damit das in ihm liegende Geistige, Göttliche, sich ausser ihm gestalte, und er so sein eigenes, geistiges, göttliches Wesen und das Wesen Gottes erkenne.« So verstanden, erscheint die Arbeit als der Höhepunkt des ganzen Lebens! »Durch Fleiss und Arbeitsamkeit, durch Wirken und Tun, welches der lichte Gedanke, oder auch nur die leiseste Ahnung, ja nur das unmittelbare lebendige Gefühl begleitet, dass wir dadurch Innerliches äusserlich darstellen, Geistigem Körper, Gedachtem Gestalt, Unsichtbarem Sichtbarkeit, Ewigem, im Geist Lebendem äusserliches, endliches und vergängliches Dasein geben: dadurch werden wir wahrhaft Gott ähnlich.«

Durch die Arbeit — durch die Selbstbetätigung — wird der Mensch, das Geistige im Menschen — über das Sinnliche hinausgehoben. Der Mensch erringt sich einen eigenen Bereich, wo er sich durchaus selbständig fühlt und fühlen soll, wo er sich als Persönlichkeit, als Gottessohn erfasst und dadurch als wahrer Gottessohn betätigt. (L. II. 14.) Denn der Mensch gehört zweien Welten an, erstens einer Naturwelt, zweitens einer Welt ewiger Werte; der Mensch ist ein natürliches und ein göttliches

Wesen. (L. II. 116.) »Denn wäre diese Welt die einzige Wirklichkeit, so müssten wir auf Ethik und auf ethisches Handeln verzichten. Nur wenn es im Menschen eine Göttlichkeit, eine Tiefe gibt, die erschlossen werden soll im Leben durch »Handeln« und die uns als Teilhaber einer Geisteswelt erweist, wenn dadurch eine grosse Aufgabe sich durch das ganze Leben zieht, dann nur ist Ethik möglich.« Hierdurch bleibt die menschliche Seele vor einer Verkümmerung bewahrt und eine Herabdrückung des ganzen, des inneren Menschen wird vermieden. Dabei muss der Mensch immer das Ganze überblicken und umfassen, wodurch er einer Unendlichkeit teilhaftig wird; er muss in ein inneres, intimes Verhältnis zur Welt treten, in die schaffende und bewegende Kraft eindringen; dies aber ist nur möglich, wenn er selbst schafft und wirkt.

Wirken und Schaffen, Eindringen in die Dinge ist unbedingt nötig, da dadurch das Leben in sich selbst vertieft wird und über die blosse Erscheinung hinaus zum Wesen der Dinge strebt. Wenn der Mensch als neue, wahre Existenz gelten soll, so ist es unbedingt notwendig, dass er die fremde Welt in sich aufnehme, die Wirkungen der Aussenwelt auffasse und eigentümlich gestalte, sie innerlich zu seinem Eigentum mache. Auf diese Weise entstehen neue Formen und neue Kräfte; das Innere erlangt dadurch eine selbständige Initiative, der Mensch reisst sich aus dem starren leblosen Zusammenhang der Wirkungen los und tritt in die Mitte des Weltgeschehens, in den Strom der ursprünglichen Ursachen.[1] Er begreift das Ganze unter dem Gesichtswinkel der Unendlichkeit und Ewigkeit.

Das Innere schliesst sich hiermit immer mehr zu einer Einheit (L. II. 13.) zusammen, es erwächst ein Handeln aus freier, eigener Entscheidung. (L. II. 2.) Und

[1] Jeder entfaltet sich in der Natur unter dem Gesamteinflusse aller Dinge, durch sein Wirken gelangt er zur klaren Erkenntnis seiner Umgebung, die er in sein Leben aufnimmt und anwendet. (L. III. 151.)

einer solchen Selbständigkeit der einzelnen Seele entspricht eine Selbständigkeit der ganzen Menschheit. Sie entwickelt gegenüber der Natur ein eigenes Reich, ein gemeinsames, in sich selbst gegründetes Geistesleben, das Reich Gottes (L. II. 1.), welches alle Verzweigungen des Menschen umspannt und somit ein neues, naturüberlegenes Dasein bietet. Der Mensch soll ein solches Dasein erkennen und in sich aufnehmen, oder besser das Dasein der Göttlichkeit in sich zur Bewusstheit bringen. »Die Gegenwart eines solchen Daseins macht ihn in Wahrheit Gott ähnlich.«

Der Glaube an ein solches Vermögen im Menschen beseelt und begeistert Froebel. Das Gefühl, die Tatsache, dass der Mensch von allen Verwickelungen mit der Weltumgebung auf sein Gefühl, auf eine bei sich selbst befindliche Innerlichkeit zurückgehen kann, beweist ihm, dass der Mensch nicht bloss dieser Welt, sondern auch einer anderen Ordnung angehört. Und diese neue Ordnung scheint ihm bestätigt zu werden durch die Wahrnehmung, dass aller Reichtum des Naturlebens dem innersten Gefühl keine volle Befriedigung gewährt, dass im Menschen ein unwiderstehlicher Antrieb wirkt, dieses Gebiet der Verkettungen zu überschreiten und aus der Scheinwirklichkeit in das wahre Reich, in das Reich des Geistes, in das Reich Gottes zu fliehen, das uns eine Unendlichkeit, Ewigkeit, Vollkommenheit eröffnet. Er verlangt für sie keine andere Begründung, als die tatsächliche Entwicklung jener Innerlichkeit, welche aber nicht ein blosses Gefühl, eine Stimmung, sondern eine kraftvolle Selbstbetätigung, eine Volltätigkeit sein soll, ein aus Gott hervorstrebendes Leben (L. II. 3), denn nur dadurch erlangt man das Vermögen, wirklich grosse Leistungen zu vollbringen.

Die Arbeit und Selbsttätigkeit ist die Hauptkraft der geistigen Entwicklung: »in der produktiven Tat wurzelt alle Entwicklung echten Lebens«. Nur durch Arbeit, durch das Aufnehmen des Aeusseren, durch das Insichziehen des Gegenstandes seiner Arbeit nebst der Belebung

durch das Gefühl (L. II. 22) erreicht der Mensch eine Innerlichkeit und Selbständigkeit. Ja noch mehr, auch das Wissen hat in der selbstschöpferischen Arbeit seinen natürlichen Anfangspunkt. Die Natur kann der Mensch nicht verstehen, ohne sie auf eine ihm eigentümliche Kunstweise gleichsam von neuem in und aus sich zu schaffen. Froebels Anschauungen über die Arbeit finden einen festen Anhaltspunkt in dem Werke der Kindergärten, deren Sinn nur im Zusammenhange mit der hier dargelegten Ueberzeugung des Arbeitszweckes zu verstehen ist. Durch die Kindergärten strebt Froebel, die alten, ewigen Wahrheiten von den unnützen Verquickungen zu befreien und ihnen in zwingender Weise zu neuer Wirkung zu verhelfen. Durch die Einrichtung der Kindergärten strebt er, das Leben auf seine einfache und natürliche Grundlage zurückzuführen, das Wesentliche und Notwendige gegenüber dem Nebensächlichen und Ueberflüssigen zu erneuern, das Leben in seiner Entwickelung zu vereinfachen, von dem schädlichen Ballast zu befreien und auf einen Mittelpunkt zu konzentrieren.

Er will das Leben nicht erweitern, sondern vertiefen. Und unter der Arbeit, unter dem Schaffen versteht er auch nicht ein Erweitern oder ein Erzeugen aus dem Nichts, sondern es wird sowohl ein Stoff als auch eine Kraft vorausgesetzt. Darin besteht das Neue und Grosse, dass beide auf einen gemeinsamen Boden gestellt und hier einem Lebensprozess eingefügt werden, dem geistigen Leben, das aus überlegenem Vermögen beides in eine fruchtbare Wechselwirkung bringt, das eine mit dem anderen fortbildet. Und dieses Schaffen ist eine höchst bedeutsame Erhöhung des Lebens, eine Stufe der Wirklichkeit, die das Gottesreich uns öffnet.[1]

[1] Das Selbstschaffen lehrt, das Gedachte und Empfundene darzustellen, lehrt so, den Schöpfer, Gott, in seiner Schöpfung finden erkennen und schauen. (Grundz. der Menschenerziehung. Kassel 1833. S. 16.)

Dieses ist es, was den Menschen über die blosse Natur hinaus hebt, dass die Seele durch die Aneignung der Gegenstände und durch ihre Umwandlung ihre Eigentümlichkeit und Selbständigkeit nicht aufgibt, sondern im Gegenteil sich entfaltet und wächst, dass dadurch das ganze Leben einen festen Charakter und einen eigentümlichen Inhalt erhält. Dass Aussenbefindliche soll aufgenommen und das Innerliche äusserlich gemacht, das Unsichtbare soll sichtbar und das Sichtbare unsichtbar werden. (Grundzüge der Menschenerziehung, S. 16. L. III. 91.)

Das Schaffen in Verbindung mit einem tiefen Gefühl reisst den Menschen aus der Vereinzelung und Starrheit heraus und versetzt ihn in einen neuen Lebensstrom, worin beides mit dem Ganzen seines Wesens gegenwärtig ist und miteinander fortschreitet.[1] Das Gefühl in dem Sinne, wie es als Seele des Lebens gilt, ist die sittliche Einigkeit, ähnlich wie die Liebe bei Hegel. Arbeiten und Fühlen sind die zwei grossen Mächte im Leben des Menschen, und eben auch sie sollen Zeugnisse einer göttlichen Welt sein. Die innere Befestigung erfolgt durch das Bewusstsein der Gegenwart Gottes und durch das Bewusstsein, eine Welt in sich zu tragen.

In dem Schaffen und Fühlen bewährt sich jenes Hervor- und Zurückstreben der Kräfte, denen wir in der Natur begegnet sind. Am Werke zeigt sich das Heraustreten und das Zurückkehrn des Lebens, wodurch der Mensch sich selbst in die Höhe arbeitet und sein Wesen findet. Nur in der Selbsttätigkeit, durch Selbstschaffen erringt sich der Mensch eine geistige Individualität, durch das selbstschöpferische Tun wird der Mensch das Bewusstwerden seiner Gottähnlichkeit, seiner Göttlichkeit erreichen.

[1] Empfinden und Handeln zeigen in ihrer weiteren Ausübung den innigen Zusammenhang der grossen Drei: Wahrheit, Güte und Schönheit; sie vernichten den Tod und das Leere, denn sie zeigen, dass es in Gottesreich gar nichts Totes, Leeres und Gehalt- und Bedeutungsloses gibt. (Grundzüge der Menschenerziehung. S. 17.)

Arbeit, unaufhörlich tätig sein, gleich wie der Ursprung, fortwährend schaffen, denn »der Mensch ist ein schaffendes Wesen« — das ist der Inhalt des Lebens. Bei der Arbeit aber darf der Mensch nie den Zusammenhang mit dem Ursprung[1] und mit dem Ganzen verlieren, er soll immer mit dem Schaffen Gottes und der Natur in Zusammenhang stehen, damit er nicht eine blosse Summierung werde und die Ursprünglichkeit durch blosse Gewandtheit und Emsigkeit ersetzte. Demnach soll auch das Werk nicht abgesondert, sondern immer als Glied eines Ganzen, eines Gesamtwerkes betrachtet werden. Denn so gelangt man durch Mannigfaltigkeit zu einer Einheit, die alles andere beherrscht, innerlich begründet ist, ein Fürsichselbstsein des Menschen, einen innigen geistigen Zusammenhang seiner selbst bildet. (Grundzüge der Menschenerziehung S. 10.) Das Fürsich- und Insichselbstsein ist für den Menschen notwendig, denn nur dieses kann den Menschen die Berechtigung geben, wahres göttliches Wesen zu heissen.

Dieses Nachdrucklegen auf die innere Bildung, auf das Beisichselbstsein, bedeutet aber für Froebel keineswegs eine Zurückziehung des Individuums von der Gesellschaft. Nach seiner Ueberzeugung kann der Mensch seine Individualität nur in Verbindung und Wechselwirkung mit anderen, mit der Gesamtheit, entwickeln; er bringt ja von Haus aus einen Trieb zur Gesellschaft mit sich. Diese Ueberzeugung ist auch die Grundlage seiner Kindergärten, »sie sollen das Kind aus der Vereinzelung zum geselligen Umgang mit Altersgenossen führen«.

Das Fürsichselbstsein bedeutet demnach ein einheitliches Gesamtleben, eine innere Kraft, die alle Mannigfaltigkeit durchdringt und zusammenhält. Auf diese Weise entsteht ein wahres Leben, worin das Ganze gegenwärtig ist. Die Hauptbedingung des Innerlichwerdens des

[1] Nichts wahres geschieht ohne den Grund und Einheit aller Erscheinungen, ohne den Schöpfer aller Dinge, dem Vater aller Menschen. (An unser deutsches Volk. Erfurt 1820, S. 39.)

Ganzen ist die eigene Betätigung. Die Selbsttätigkeit ist das Froebelsche epochemachende Prinzip, sie ist sein leitender Grundgedanke; durch sie wird die Befreiung des Menschen von der Gegebenheit unter Umwandlung in Ursprünglichkeit erreicht. Die Belebung des Ganzen ist nicht möglich ohne eigene Tat, ohne ein eigenes Eingreifen. Das sind Ueberzeugungen, die den Keim einer universalistischen Ethik enthalten.

Bei dem Tätigsein soll der Mensch das Gelingen seiner Arbeit weder als einen glücklichen Zufall, noch als eine Leistung eigener Kraft, sondern als einen Ausfluss, als Gabe einer überlegenen Ordnung, eines höheren Geistes, dessen Gegenwart ihm bewusst sein soll, betrachten. Dadurch durchdringt jedes Schaffen die Gesinnung tiefer Ehrfurcht und freudigen Dankes. Dieses ist durch Froebels Welt- und Gottesauffassung bedingt. Er nimmt die ganze Welt ins Leben Gottes auf, auch den Menschen, besonders seine Arbeit. Alles Zeitliche ruht in dem Ewigen, das Ewige ist in allem Geschehen unmittelbar gegenwärtig, indem er den ganzen Weltinhalt durchdringt. (L. II. 460.) Alles Wirkende und Schaffende offenbart Gott, umsomehr muss dieses der Mensch tun, der Gottessohn ist.

Im ganzen Weltall waltet der Trieb nach Unendlichkeit. Die Unendlichkeit begreifen kann nur derjenige, der nicht an den Dingen hängen bleibt, der diese sichtbare Welt nur als eine Seite der wahren Welt auffasst. Und in Wahrheit wäre jener Trieb, jene Unruhe des menschlichen Lebens, das rastlose Weiterstreben, gar nicht begreiflich, wenn nicht eine göttliche Ordnung bestünde, wenn im Menschen nicht etwas Göttliches wirkte, »der Funke Gottes«, der sich im Zusammenhang mit dem universellen Geiste weiss. Das Vermögen, das in dem Menschen wirkt, ist das Wirken des Ewigen selbst, daher der Zusammenstoss mit der Endlichkeit, und dieses bestätigt sich auch dadurch, dass nur, wenn eine Kraft des Ganzen, Gottes, wirkt, die Mannigfaltigkeit zum Ganzen,

zur Einheit sich wieder finden und dadurch eine Erhöhung erfahren kann. Alle Kräfte des Menschen sollen auf das Ewige gerichtet sein, weil sie nur dadurch die göttliche Frucht reifen werden; so zeigt ja sich auch unser Leben als ein Gewebe von Zeit und Ewigkeit, ein inniger und innerer Zusammenhang, in welchem die Wahrheit als das Höchste erscheint, denn die Wahrheit ist der grösste Schatz des denkenden, fühlenden und handelnden Wesens. (Grundzüge der Menschenerziehung 16.)

Der Unterstrom aller Arbeit, aller Betätigung soll aber die Religion sein, denn nur aus der wahrhaften Religion entspringen die Kräfte, die den Inhalt des Lebens durchtränken und ihm den wahren Reiz verleihen. Die Religion hat die Aufgabe, das Geistesleben des Menschen als Ganzes im menschlichen Kreise aufrecht zu erhalten, es vor drohender Zerstörung zu bewahren. Sie darf sich aber nicht als ein Sondergebiet vom übrigen Leben abschliessen, sondern sie muss das Ganze umfassen und durchdringen, die ganze Arbeit des Menschen. Arbeit und Religion müssen stets beisammen sein, eins ohne das andere, verliert jede Bedeutung, beide gehören zu einander. »Arbeit erhöht die Religion und Religion ohne Werktätigkeit läuft Gefahr, leere Träumerei, gehaltloses Phantom zu werden, so wie Arbeit, Werktätigkeit ohne Religion den Menschen zum Lasttier, zur Maschine macht. Arbeit und Religion sind ein gleichzeitiges, so wie Gott, der Ewige, von Ewigkeit schuf! (L. II. 22—23.)

Das Leben so verstanden, kann keine völlige Resignation enthalten. Denn wo auch eine Entsagung gefordert wird, geschieht es nur deshalb, um das Innere zu gewinnen, durch ein Nein zu einem kräftigen Ja zu gelangen. Das Nein kann nur das Aeussere betreffen, nur das kleine Ich, da eben eine Befreiung von kleinem Selbstischen die Hauptbedingung zur Erreichung der höchsten Entwicklung ist. Und eben die Bewegung, die Durchdringung und so die Vernichtung der äusseren Hemmnisse des Lebens durch die eigene Willens-, durch

die gesteigerte Tatkraft ist es, welche den Menschen im eigenen Bewusstsein Frieden, Freude und Freiheit gewährt.« Ein solches Leben macht den Menschen zu einem überlegenen Ganzen, zum Teilnehmer an dem Kampf um das wahre geistige Reich, um die Gewinnung des Reiches Gottes, wodurch er ein wesenhaftes Sein erhält, in dessen Lichte er den Adel seiner Seele, ihren Zusammenhang mit Gott, erkennt und sich dessen bewusst wird. Dieses ist die höchste Bestimmung des Menschen: der Gottessohnschaft bewusst zu werden, denn was hiesse Gottessohn zu sein, ohne es zu wissen?

Durch Religion und Arbeit aber wird sich der Mensch seines Selbst, der Natur und Gottes bewusst. Der Zusammenhang mit dem Göttlichen wird dermassen hergestellt, dass der Mensch selbst Uebermenschliches wird; in seiner Seele vollzieht sich die Befreiung von dem Blossmenschlichen, von kleinem Ich, und dadurch werden in ihm alle Eigenschaften des Göttlichen zu eigenem Besitz. Ein neues Leben umgibt ihn, welches aber nur aus eigener Kraft sich ernähren kann und seiner eigenen Art folgt. Auf diesem Wege soll sich eine innere Einigung zwischen dem Göttlichen und Menschlichen vollziehen. Durch Arbeit und Religion soll die Kluft zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Zustand und Gegenstand geschlossen werden, was eine notwendige Bedingung für eine umfassende Einheit und für ein wahres Selbst ist. Ein Ablösen des Objektes vom Subjekt oder das Aufsaugen des Subjektes durch das Objekt führt, wie wir schon gesehen haben, zur Unterdrückung der Innerlichkeit, zu einer Mechanisierung des Lebens, und umgekehrt das Eliminieren des Objektes bewirkt nur ein riesenhaftes Wachsen des Subjektes, das zum Einspinnen in sich selbst, zum Schwelgen in blossen Stimmungen führt. Der Gegensatz wird nur dadurch überwunden, dass der Mensch fortwährend schafft und zugleich das Bewusstsein der Gegenwart Gottes in sich hat. Das Göttliche in der Tiefe der menschlichen Natur soll demnach zu vollem Leben und zu voller Wirkung

gebracht werden, so dass das Menschliche nicht Erzeugnis des blossen Menschen, sondern Offenbarung Gottes sei. Der Mensch soll einer seinem eigenen Wesen innewohnenden Göttlichkeit gewiss werden. (L. II. 2.)

Wir sehen hieraus, dass Froebel der Meinung ist, dass ohne Religion kein wahres Leben, für das Leben keine Wahrhaftigkeit und für den Menschen keine innere Grösse besteht, und dass, bei einer solchen Schätzung und Hochstellung der Religion, von einer utilitaristischen Gesinnung bei Froebel keine Rede sein kann, da diese die Religion erniedrigt und zerstört.

Der Glaube, den Froebel in seinen Anschauungen vertritt, ist keine blosse Annahme, sein Gegenstand ist nicht irgend welche aussenliegende Lehre, sondern die Gegenwart eines absoluten Lebens, die Gegenwart Gottes, die Göttlichkeit in unserem eigenem Wesen. Seine Religion ist nicht ein autoritativ Bestehendes, ein Starres, sondern ein Aufklimmen des ganzen Seins, ein Verlangen nach Erhöhung und Bewusstwerden solcher Erhöhung aus der Kraft göttlichen Lebens, Gottes.[1] »Das Göttliche bildet nicht eine andere Welt neben anderen, sondern es ist das Umfassen, das Umspannen des Ganzen, des gesamten Lebens, des Alllebens, das zu ihm strebt.«

Die Zentralidee seines religiösen Strebens ist das Reich Gottes, die Eröffnung dieses Reiches zu unmittelbarer Gegenwart in diesem Leben. Das Eröffnen dieses Reiches geschieht aber nicht durch ein blosses Zusammenwirken von aussen her, sondern durch eine völlige innere Einigung im Menschen selbst. Die Religion des Zimmermannssohnes aus Nazareth scheint ihm insoweit die wahre Religion zu sein, als sie den Grundprozess des Lebens und somit das Grundverhältnis zur Wirklichkeit umgewandelt hat und umzuwandeln im stande ist. (457. L. I.)

[1] Das Streben nach Erhöhung für Darlebung unmittelbarer Gottinnigkeit ruhet in dem Wesen des Menschen. Es muss nur entwickelt und gepflegt werden. Die Gottinnigkeit begleitet das Leben, sie ist der Herzpunkt, der Nervenstamm alles menschlichen Tuns, Empfindens und Denkens. (L. I. 457.)

Schlusswort.

Wir haben uns im Laufe der Abhandlung von der Fülle des Lebens bei Froebel überzeugt; eine greisenhafte Persönlichkeit ist wahrlich nicht, wer so bedeutende Probleme aufnimmt. Trotzdem ist Froebel kein grosser und selbständiger Denker. Er arbeitet im wesentlichen mit Gedanken, die andere aufgebracht hatten, doch nicht in der Art, dass er ein blosser Wiederhall jener wäre. Er gibt den Gedanken eine eigentümliche Färbung durch eine seelische Innerlichkeit, die sich nicht scheu von der Welt zurückzieht, sondern eifrig in sie hinein wirkt, um in ihr ein Reich des Gemütes, innerer Belebung, wahrhaftiger Gesinnung aufzubauen. Nicht um die Deutung einer gemeinsam gegebenen Wirklichkeit ist es ihm zu tun, sondern um die Gestaltung der Wirklichkeit selbst. Dies ist aber von besonderem Werte gegenüber dem Anschwellen der neueren Arbeit mit ihrer fortschreitenden Differenzierung, welche den Sinn für das Ganze des Lebens und seine inneren Zusammenhänge verkümmert und die Selbstständigkeit eines Innenlebens bedroht.

Wohl erreicht man durch die Arbeit Grosses, aber die Triumphe der Arbeit können nicht verhindern, dass die arbeitenden Menschen kleiner, flacher, leerer und daher auch friedloser werden. Es galt für Froebel daher, die Tüchtigkeit der Arbeit mit einem gehaltvollen menschlichen Sein zu verbinden, ein weites und grosses Weltleben mit der Innigkeit des Gemütes, es galt ihm einen Kampf um die Herausbildung wahrer Ideale. Deshalb muss dieser Vertreter einer seelischen Kultur gegenüber einer blossen Arbeitskultur unserer modernen Zeit, die einen harten Kampf für die Aufrechterhaltung einer seelischen Kultur gegenüber der seelenzerstörenden Veräusserlichung, gegenüber der Mechanisierung des Lebens zu führen hat, besonders wertvoll sein. Sein Leben bekundet einen festen Glauben an die Ueberlegenheit des Innern, und seine Arbeit sucht diese Ueberlegenheit zu stärken.

Lebenslauf.

Ich bin am 20. Januar 1881 in Schässburg (Siebenbürgen) geboren. Die Gymnasialbildung erhielt ich auf dem protestantisch-deutschen Lyceum meiner Vaterstadt, das ich 1901 mit dem Zeugnis der Reife verliess, um mich dem Studium der Theologie in Hermannstadt zu widmen. Nachdem ich die Theologie 1904 absolviert und die vorgeschriebenen Prüfungen bestanden hatte, bezog ich im Winter- und Sommersemester 1904/5 die Universität Budapest: die übrigen Semester war ich in Jena immatrikuliert.

Allen meinen Lehrern gebührt mein aufrichtiger Dank. Insbesondere kann ich mir an dieser Stelle nicht versagen, Herrn Geheimrat Professor Dr. Rudolf Eucken für die reiche Anregung und Förderung, die er mir zuteil werden liess, meiner steten Dankbarkeit zu versichern. Ebenso spreche ich meinen Dank aus Herrn Professor Dr. Wächter, der mir in zuvorkommender Weise die in Keilhau befindliche Bibliothek zur Verfügung stellte, und dem hochgeehrten Fräulein E. Heerwart (Eisenach) für die liebenswürdige Aushilfe mit Literatur.

